ابن رشد وتوما الأكويني وصلة الدين بالفلسفة عندهما

(دراسة تحليلية)

د. هاني بن عبدالله بن عبدالعزيز الملحم

أستاذ الفلسفة ومقارنة الأديان المشارك

جامعة الملك فيصل

ملخَّص البحث

لا شكَّ أنَّ العلاقة بين الفلسفة والدِّين من أهمِّ اهتمامات الفلسفة في القُرون الوُسطى، سواء كان ذلك مع فلاسفة الإسلام أو مع الفلاسفة المسيحيين؛ إذ كان الفيلسوف ابن رشد من أبرز فلاسفة الإسلام الذين عالجوا هذه المسألة من زوايا واتجاهات متعدِّدة، وفي المقابل يأتي الفيلسوف توما الأكويني كذلك من أهمِّ الفلاسفة المسيحيين الذين شغلتهم هذه المسألة فسخَّر لأجلها أمَّ كتاباته الدِّينية والفلسفية، مُستعملاً في ذلك إرثه المسيحيَّ الذي أخذه عن آباء الكنيسة الذين سبقوه، وخاصَّةً الفلسفة الرشدية التي انتشرت في أوروبا وقتها، ولأجل هذا ستحاول هذه الورقة معالجة سؤال محوريٍّ وهو: طبيعة العلَّة التي أقامها ابن رشد بين الحكمة والشريعة من جهة وكيف فكَّر فيها توما الأكويني من بعده مستفيداً من ابن رشد موافقةً ومعارضةً؟وما الآثار التي تركتها فلسفة ابن رشد في فكر توما الأكويني تحديداً ؟

لذا عُرفت فلسفة ابن رشد حقيقة بالتمحور حول إيجاد الصِّلة بين الفلسفة والشريعة أو بين القانون الإلهيِّ (الشريعة) والتأمُّل العقليِّ والحكمة (الفلسفة) ليوجد نظرةً معرفيةً تجديديةً ساهمت ظروف عصره في صياغتها، والتي فتحت المجال لتأثُّر الفكر الفلسفيِّ المعاصر بها من ناحية، وأثرها الحضاري خاصَّةً على فلسفة العصور الوسطى وعلى فلسفة " توما الأكويني " ومجالات تأثُّره بابن رشد وما الخلافات الفلسفية بينهما ؟

الكلماتُ الأساسيَّة: الدِّين – الفلسفة – الفكر – الاختلاف – الفكر الفلسفي – التدبير المدني – الحكمة.

Abstract

Religion and Philosophy Link to Ibn Rushd and Thomas Aquinas An analytical study

There is no doubt that the relationship between philosophy and religion is one of the most important concerns of philosophy in the Middle Ages, whether it is with the philosophers of Islam or with the Christian philosophers. The most important Christian philosophers who were concerned with this issue, he devoted his religious and philosophical writings for it, using his Christian legacy that he took from the Church Fathers who preceded him, especially the Arachidian philosophy that spread in Europe at the time, and for this this paper will attempt to address a central question: The nature of the cause established by Ibn Rushd Between wisdom and the law on the one hand, and how did Thomas Aquinas think about it after him, taking advantage of Ibn Rushd's approval and opposition? What are the traces left by the philosophy of Ibn Rushd on the thought of Thomas Aquinas specifically? Therefore, Ibn Rushd's philosophy was really known to focus on finding a connection between philosophy and Sharia or between divine law (Sharia) and mental reflection and wisdom (philosophy) to create a new cognitive outlook that contributed to the formulation of his era, which opened the way for contemporary philosophical thought to be affected by it on the one hand, and its cultural impact. Especially on the philosophy of the Middle Ages and the philosophy of "Thomas Aquinas" and the areas of his influence by Ibn Rushd, and what are the philosophical differences between them?

The key words: Religion – Philosophy – Thought – Difference – Philosophical Thought – Civil Management – Wisdom.
Key words: religion – philosophy – thought – difference – philosophical thought – civil management – wisdom.

إشكاليَّةُ البحث

يتناولُ هذا البحثُ بالتحليلِ ثلاثة جوانب رئيسة، هي العلاقة بين مُصطلحي (الدّين، والفلسفة) عند ابن رشد وتوما الأكويني، ثمَّ تأكيد حرص ابن رشد على مصطلح الصّلة بين الدّين والفلسفة وليس التوفيق وأثر ذلك على فلسفته، والجانب الثالث وهو أنَّ للأكويني علاقة ذات وجهين مع ابن رشد صريح وظاهر، فالوجه الصريح يتمثَّل في استبعاد الرشدية ومقاومتها، والوجه الآخر العميق وهو استعمال الأكويني المنهج الرشدي وهو في حقيقته استعمال للمدرسة الأرسطية المشائية في تأويل الكتاب المقدَّس .

أهميَّةُ الدّراسة

لا شكَّ أنَّ معالجةَ إشكاليَّة الصّلة بين الدّين والفلسفة هي ممَّا برزت فيه الفلسفة والمدرسة الرشدية لأبعاد مختلفة، فالعودة للفلسفة الرشدية وآثارها كنموذج للدراسة كونه عالج المسألة من جهة نظرٍ دينيَّة أولًا؛ كونه قاضيًا وفقيهًا لقرطبة، ثُمَّ فيلسوفًا ومُتبحّرًا في علوم الحكمة؛ ولأنه عالج مسألةً العلاقة بين الدّين والفلسفة وطبيعة الاتصال بينهما، باعتبار أنَّ الحكمة مأمورٌ بها شرعًا، ولأنه لا يمكن التفكُّر وإعمال العقل في الكون والوجود وتدبُّر القرآن إلا بالعقل الذي ميَّز الله به الإنسانَ عن بقيَّة المخلوقات.

وتأتي أهمية هذه الورقة لبيان أنَّ الذين يعادون الفلسفةَ باسم الشريعة إنما يعادونها لأنها تُعارض فهمهم لها، خاصَّةً مع وجود أصواتٍ لا تزال تحمل موقفًا مُعاديًا للفلسفة والتفكير الفلسفي

عامَّةً بدعوى معارضتها للدّين؛ وكيف أصبح للمدرسة الرشدية متأثّرون من الغرب؛ وكيف صنعت معالم التأثُّر أفكارا ما زال أثرها الحضاريُّ ظاهرا إلى اليوم.

أهداف الدراسة

وتتلخَّص أهداف الدراسة في الآتي:

١- تسليطُ الضَّوْء على أهميَّة دراسة الدين وربطها بالفلسفة والعلاقة والصّلة بينهما.

٢- إعادةُ النظر في التصوُّرات والمفاهيم، وإعادة بنائها دينيًّا وفلسفيًّا.

٣- إبرازُ أهمّ الأبعاد التي تميَّزت بها الفلسفةُ الرشدية والتي ساهمت في معالجة الصّلة بين الدّين والفلسفة وآثارها على الفكر العالميّ.

٤- محاولة إيجاد التوأمة بين الدّين والفلسفة، وأنه لا تعارض بينهما، وكيف تأثَّر بها الفيلسوف توما الأكويني وكيف انصبغت على الحضارة الغربية.

٥- بيان منزلة الفلسفة الإسلامية وقيمتها وأثرها الإيجابي على فلاسفة العصور الوسطى خاصَّة.

منهج البحث

تعرض هذه الورقة الدراسة التحليليَّة لمفهوم وغايات والعلاقة بين: (الدّين، والفلسفة) بين المنهج الفلسفي الإسلامي والغربي، وإيجاد المقارنة والمقاربة بينها، وبين الرُّؤية الفلسفية العامَّة التي تركتها المدرسة الرشدية على فلاسفة العصور الوسطى تحديدا، والوقوف على الآثار الإيجابية التي تُعزِّز فكرة الصّلة بين الدّين والفلسفة، وتؤسّس مبدأ أخلاقيًّا عامًّا يقوم على فهم الطبيعة الفلسفية للجمع والتلاقي بين الدّين والفلسفة.

خطة البحث

يأتي البحثُ في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة:

المقدمةُ: وفيها أهميةُ البحث وأهدافُه ومنهجَه وخطَّتُه.

التمهيدُ: وفيه عرضٌ للإشكال، وفرضيَّاته، وأهميته ومنهجه.

المبحثُ الأوَّل: العلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد، وفيه مطلبين:

المطلب الأوَّلُ: ابن رشد نشأته وفكره وفلسفته.

المطلب الثاني: الدِّين والفلسفة مفهومها وأهميَّتها عند ابن رشد.

المبحثُ الثاني: فلسفة الاتصال بين الحكمة الشرعية عند ابن رشد، وفيه مطلبين:

المطلب الأول: أُسس الصِّلة بين الدِّين والفلسفة.

المطلب الثاني: نتائج الصِّلة بين الدِّين والفلسفة.

المبحث الثالث: توما الأكويني وفلسفة التوفيق بين الدِّين والفلسفة، نتائجها ومجالات التأثُّر بابن رشد، وفيه مطلبين:

المطلب الأول: توما الأكويني نشأته وفكره وفلسفته.

المطلب الثاني: مجالات التأثُّر وأوجه الشَّبه والخلاف بين فلسفة ابن رشد وتوما الأكويني، ونتائج ومصير العلاقة بين الأكويني وابن رشد

الخاتمة والنتائج.

تمهيـــد :

كانت مسألة العلاقة بين العقل والنقل والفلسفة والدين من المسائل الكبرى ولا تزال مهيمنةً على العقل الإنسانيِ إلى اليوم. ورغم تطوُّر العلوم والفلسفات فإنَّ العقل لا يزال يثير هذه الإشكالية ويبحث لها عن معالجات جديدة. وإذا كانت الفلسفات في العصر الوسيط الإسلامي والمسيحي قد انشغلت بها انشغالًا كبيرا جدًّا فإن الباحثين اليوم لا يزالون مشدودين إلى الإشكال نفسه لإعادة فهمه وتحليله ونقده. وهو ما يعكس خطورة المسألة وأهميتها في حياة الإنسان اليوم وغداً. ولعلَّ القارئ لفلسفة ابن رشد –رحمه الله– يجد أنه من أعظم الفلاسفة المسلمين الذين قدَّموا أثرا معرفيًّا وفلسفيًّا خاصًّا في تاريخ الفكر الفلسفيِ، وفي اتجاهات مختلفة، وكان أشهرها فلسفته في عقد الصِّلة بين الدِّين والفلسفة، من خلال مُؤلَّفه "فصلُ المقالِ بين الحكمة والشَّريعة من الاتصال"، الذي ساهم بنظرة تجديديَّة معاصرة تناسبت مع ظروف عصره وتعدُّد ثقافاته بل جعل الهدف من كتابه هذا كما يقول: «الفحصُ على جهة النظر الشرعيِ هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أو محظور أو مأمورٌ به، إمَّا على جهة النَّدْبِ وإمَّا على جهة الوجوب»(١).

لذا عدَّ ابن رشد حامل لواء العقلانية، الأمر الذي جعل له الخصوم في حياته وبعد مماته؛ كون فلسفته جمعت بين علوم كثيرة، الأمر الذي جعل فلاسفة العصور الوسطى ومنهم الفيلسوف توما الأكويني والذي يعدّ من أكبر الفلاسفة تأثُّرا بابن رشد ناقلا عنها رغم عدم تصريحه بذلك ، وشَّح المرجعيات الفلسفية التاريخية الموضحة لهذه العلاقة الكبيرة بينهما ، فكثير من الدراسات التي تناولت فلسفته تعد من الدراسات المحدودة التي تُبرز تأثُّرها بالفلسفة

(١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، القاضي، "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، ت: الدكتور ألبير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، (ص ٢٢).

الرشدية[٢] وكانت بهدف التقليل منها. وقد تأثر رينان[٣] في كتابه الشهير "ابن رشد والرشدية" بنقد القديس توماس الأكويني لفلسفة ابن رشد رغم تأثر الأخير بابن رشد بشكل كبير؛ وذلك لتشبع فكر توماس الأكويني ومن بعده رينان بالأرسطية التي انتقدها ابن رشد كثيرا.

والباحث يرى أنَّ مثل هذه الدّراسات يُلتمس لها العُذْرُ بسبب أثر الكنيسة الكاثوليكية وسلطتها، وأنَّ أيَّ فكرٍ يُعارضها هي يكون مُعارضةً للكنيسة، مع أنَّ الدارس يَلْحَظُ الأثرَ الذي أحدثته المدرسة الرشدية على العصور الوسطى وخاصَّةً في فكر الفيلسوف " توما الأكويني " –محل الدراسة–، وأنها كانت بمثابة الصَّدمة للفكر المسيحَي خاصَّةً، وأهميَّة هذه القضيَّة تتمثَّل في أنَّ ما يصدره الدّين من حُكم في هذا الصَّدَد يُحدّد مصير الفلسفة ومصير المشتغلين بها ، والحقيقة لم يكن ابن رشد أوَّلَ من عالج قضيَّة العلاقة بين الدّين والفلسفة، أو تناولها بالبحث بين الفلاسفة المسلمين، بل لم يكن فلاسفة الإسلام أولَ من آثار هذه القضية واهتمَّ بها، فتاريخ هذه القضية عميق الجذور في تاريخ الفكر الفلسفي عامَّةً، ونجد لها آثارا في الفلسفة اليهوديَّة والمسيحيَّة، ولعلَّ أوَّل من تناول هذه المسألة بصورة واضحة هو فيلون الأسكندري (٤٠ ق م) الفيلسوف اليهوديُّ الذي درس التعاليم اليهودية إلى جانب

(٢) الرشدية: مذهب أتباع ابن رشد في أوربا، وهو تيار في فلسفة العصور الوسطى يذهب معتنقوه إلى أن العالم سرمدي والنفس فانية، ولقد لقيت الرشدية اضطهادا قاسيا من الكنيسة، وكان لها التأثير في فرنسا في القرن الثالث عشر بوصفها تيارا فلسفيا متقدما مضادا للنزعة القطعية التي تسيطر على الكنيسة.

انظر: روزنتال، "الموسوعة الفلسفية"، دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت، ط١" (ص ٢٢٩).

(٣) (ارنست رينان) (١٨٢٣ – ١٨٩٢) مؤرخ فرنسي، اشتهر بنقد المصادر الدينية نقدا تاريخيا علميا، مما أدى إلى معارضة الكنيسة الكالثوليكية له، ويعتبر من رواد حركة الاستشراق، وكان مما أثاره تأكيده أن الفلسفة لم تعرفها العرب بل هي مما استوردوه من اليونان. انظر "الموسوعة الثقافية" (ص ١٣٩).

الفلسفة اليونانية وحاول التوفيق بين الدّيانة اليهودية والفلسفة اليونانية(٤)، وأفلوطين، والذي جمع تصوُّره للنصرانية مع تعاليم فلسفة أفلاطون.

وتبع هذا محاولات قام بها بعض آباء الكنيسة، المسيحين: كَليمان (١٥٠- ٢١٧)، وتلميذه أورجين (١٨٥-٢٥٤)، اللذين استخدما الفلسفة في تفسير العقائد المسيحية، وذهبا إلى أنَّ الفلسفة لا تتعارض مع الدِّين، وحاولا التقريب بين بعض الآراء المسيحية ومفاهيم الفلسفة اليونانية(٥).

وفي إطار الفكر الفلسفي برزت هذه القضية مع ظهور التيَّار الفلسفي الذي تعرَّض لبعض القضايا التي تمسُّ حقيقة التعاليم الدينية وحاول بحثها من وِجهة نظرٍ فلسفية، ومن يومها شغلت هذه القضية معظم مُفكّري الإسلام من متكلّمين وفلاسفة.

وعلى الرَّغم من أنَّ بعض المتكلّمين كانت تغلب عليهم نزعة العداء للتيَّار الفلسفي وإنكار أية صلة بين الدِّين والفلسفة، فإنَّ الفلاسفة غلبت عليهم نزعة التقارب بين الدِّين والحكمة، فالكندي أوَّلُ فلاسفة الإسلام يفرق بين طبيعة المعرفة الفلسفيَّة والوحي من حيث اعتماد أولاهما على جهد الفيلسوف العقلي، وأنَّ الثانية هبةٌ من الله يخصُّ بها من يشاء من رسله بلا طلب منهم ولا تكلُّف(٦).

(٤) يوسف كرم، "تاريخ الفلسفة اليونانية"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة – القاهرة، (ص ٢٤٧- ٢٥٢) الطبعة الخامسة (١٣٨٦ – ١٩٦٦). أمير حلمي مطر، "الفلسفة عند اليونان"، دار النهضة العربية — القاهرة، (ص ٤١٧- ٤٢١) الطبعة الأولى ١٩٦٨.

(٥) "تاريخ الفلسفة اليونانية"، يوسف كرم، مرجع سابق (ص ٢٦٩- ٢٨٢)، و"الفلسفة عند اليونان"، أمير حلمي، مرجع سابق (ص ٤٢٦- ٤٢٧).

(٦) الكندي، "رسائل الكندي الفلسفية"، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي – القاهرة (ص ٣٧٢- ٣٧٦)، ١٩٥٠م.

وعلى الرَّغم من هذه الفروق، يذهب الكنديُّ إلى أنَّ الدّين لا يختلف عن الفلسفة من حيث الموضوع والغاية(٧)، إلَّا أنه فتح بآرائه هذا البابَ لمن أتى بعده من الفلاسفة المسلمين، وأصبحت قضية العلاقة بين الدّين والفلسفة من القضايا الهامَّة في الفلسفة الإسلاميَّة، تناولها الفارابيُّ وابنُ سينا والغزاليُّ في المشرق، وابن طفيلٍ وابن رشد في المغرب. إضافةً لنَقْد الكنديِ لعُلماء الدّين في عصره ممَّن يرفضون العقل والفلسفة، ولمكانة الصّلة بين الدّين والفلسفة وعلاقتهما الوثيقة عند ابن رشد، استطاعت هذا الفلسفة أن تُؤثّر في فلسفات العصور الوسطى، وكان ممَّن تأثَّر بها الفيلسوف توما الأكويني، وسوف نبدأ بابن رشد وفكره وفلسفته ثُمَّ نُعرِّج على فلسفة توما الأكويني مركّزين على مجالات التأثُّر بابن رشد والخلاف بينهما.

المبحثُ الأوَّل: العلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد

المطلب الأوَّلُ: ابن رشد نشأته وفكره وفلسفته

حظي تاريخ الأندلس بأعلام وفلاسفة كبار كان منهم: أبو الوليد ابن رشد (٥٢٠ – ٥٩٥ هـ)، الذي وُلدَ في عام (١١٢٦) للميلاد بالأندلس، وتُوفِّي ليلة الخميس العاشر من ديسمبر عام (١١٩٨) للميلاد بمراكش.

درس ابن رشد الفقه وحفظ "الموطَّأ"، كما درس الطبَّ والرياضيات والفلسفة، فكان جدُّه من أشهر أهل زمانه تضلُّعاً في الفقه، وقد ولي منصب قاضي القضاة في الأندلس، وكان والده قاضي قرطبة(٨).

وقد اتصل بكبار علماء عصره الذين كانوا يجتمعون في قصر خلفاء الموحّدين، وفضلاً عن التأليف؛ تولى ابن رشد القضاء في إشبيلية وقرطبة، وفي عهد المنصور ازدادت منزلة

(٧) "رسائل الكندي الفلسفية"، مرجع سابق (ص ١٠٤).

(٨) "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، مرجع سابق، (ص ٢٢).

ابن رشد عند الخليفة، فكان يُجالسه ويتحادثان في العلم والفلسفة[٩] ، كما عاش ابن رشد في بلاط الموحّدين طبيبا ومُستشارا علميًّا كتب العديد من الشُّروحات على أعمال أرسطو والتي تُرجمت إلى اللاتينية، والتي كان لها أكبر الأثر في المدارس الفكريَّة في عصور أوروبا الوسطى، فتح أمام علماء أوروبا أبواب البحث والمناقشة على مصراعَيها[١٠].

ولقد دافع ابن رشد عن الفلسفة وصحّح لعلماء وفلاسفة سابقين له، كابن سينا والفارابي، في فهم بعض نظريات أرسطو، كما درس علم الكلام والفقه والشّعر والطبّ والرياضيات والفَلَك والفلسفة، يقول المقَّريُّ: «وأمَّا الفلسفة فإمامها في عَصرنا أبو الوليد بن رشد القرطبيُّ، وله فيها تصانيف جحدَها لما رأى انحراف منصور بني عبدالمؤمن عن هذا العلمِ، وسجنه بسببها، وكذلك ابن حبيب الذي قتله المأمون بن المنصور المذكور على هذا العلم بإشبيلية، وهو علم ممقوت بالأندلس لا يستطيع صاحبه إظهاره فلذلك تخفى تصانيفه»[١١].

كما قدَّمه ابن طفيل – الذي كان أستاذًا له – لخليفة الموحّدين أبي يعقوب بن يوسف، الذى كان يُؤثر العلوم والفقه واللغة إيثارا شديدًا، ورغَّب في تعلم الفلسفة وأمر بجمع كُتبها، ممَّا شجَّع ابن رشد على إبداء آرائه الفلسفية، وبعد موت الخليفة أبي يعقوب بن يوسف تولَّى ابنه الخلافة، فوشى أعداء ابن رشد ضده عند الخليفة ورموه بالزندقة والمروق، فنفاه وسائر الفلاسفة، وأمر بمنع علوم الفلسفة من أن تُدرس، وإحراق كُتب الفلسفة، ومن بينها كتب

(٩) ابن عذاري المراكشي، "البيان المغرب"، تحقيق هويسي، (ص ٢٠٢)، وعبد الواحد المراكشي، "المعجب في تلخيص أخبار المغرب"، تحقيق محمد سعيد، القاهرة ١٩٦٣، (ص ٧٥).

(١٠) محمود علي مكي، "قراءة في كتاب بداية المجتهد"، (ص ٣٩٥).

(١١) المقري، "نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب "، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت ١٩٦٨م. (٣/ ١٨٥).

ابن رشد، ثُمَّ ما لبس أن عاد الخليفة إلى نفسه فاستدعاه إلى مراكش واعتذر إليه، ولكن ابن رشد ما لبث أن تُوفِّي في مراكش عام (٥٩٥) هجرية(١٢).

فكره وفلسفته:

من يتابع فكر وفلسفة ابن رشد يجد أنها حملت في طيَّاتها أبعاداً كثيرةً، فقد ترك ابن رشد مُؤلَّفات كثيرةً في الفلسفة والفَلَك والطبيعة والطبِّ والنَّفس، والأخلاق والفقه والأصول والكلامِ واللغة والأدب، حيث بلغ عددها ثمانية وسبعين مصنَّفاً، ومنها كتاب "تهافت التهافت"، وكتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، ورسالة في التوحيد والفلسفة، وغيرها من الكتب(١٣).

وفي المقابل نجد معظم ما خلَّفه ابن رشد من آثار فلسفية وغيرها كانت في حقيقتها تلاخيص وشروحات لمؤلَّفات أرسطو، بل انطلق من فكر أرسطو وآراء أسلافه ومعاصريه كبعض فلاسفة الإسلام كالكنديِ، والفارابيِّ، وابن سينا، وابن باجة، والغزاليِّ، وبنى عليها نظريَّاتٍ استخلصها من الأفلاطونية المستحدثة مُضيفاً إليها بعض آرائه الخاصَّة.

ولم يكتفِ أبو الوليد بذلك بل راح يُصحِّح بعض أخطاء الفارابيِّ وابن سينا، ويردُّ على علماء الكلام، وينتقد فلسفة الغزاليِّ؛ وكان همُّ ابن رشد أن يُوجد الصِّلة بين الفلسفة والدِّين، فشرح مسألة قِدَم العالم على طريقته، واعتقد بروحانيَّة النَّفس، والسببيَّة، ولم يكن ابن رشد الفيلسوف الأوَّل الذي حاول التوفيق بين الدِّين والفلسفة، بل سبقه إلى ذلك الكنديُّ والفارابيُّ وابن سينا وابن طفيل كما تقدَّم، لكن ما تميَّزت به فلسفة ابن رشد إفراده لدراسة هذه المسألة

(١٢) محمد عباسة، "الفلسفة العقلانية"، مجلة حوليات التراث، العدد ١١، بتصرف. (ص ٧) وما بعدها.

(١٣) "فصل المقال فيما بين الحكة والشريعة من الاتصال"، (ص ٢، ٣).

وجعل كتاباً خاصًّا سماه "فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، عبَّر فيه عن حزنه وسخطه لما ألحق بعض الفلاسفة بالفلسفة من ضررٍ كبيرٍ، بسبب نظرتهم السلبية والخاطئة إليها.

من هنا بيَّنَ ابن رشد – بعدما كان يتساءل إن كانت الفلسفة وعلوم المنطق مباحةً في الشرع أَم لا – أنَّ غرض الفلسفة في الأساس هو النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وأنَّ الشرع يحثُّ على النظر في الموجودات واعتبارها في العقل، فالحقُّ سبحانه يأمر بالبحث عن الحقيقة في العلم، فوجب استعمال القياس العقليِ والفقهيِ معا وهو أكمل أنواع القياس المسمَّى: برهاناً(١٤).

إلّا أنَّ الباحث يجد في المقابل أن تشكُّل فكر ابن رشد وفلسفته لم يخلُ من أثر نظرية المعرفة – مثلًا – التي كان لها أهميَّةً خاصَّةً باعتبارها الأساسَ الذي يقوم عليه كلُّ بحث فلسفيٍ آخر، ومع أنَّ ابن رشد لم يفرد مبحثا خاصًّا بنظرية المعرفة، لكنه تناولها ضمن إطار بحثه في النفس، وبخاصة النفس الناطقة، التي يُمثّل العقل أسمى وأقوى القوى فيها(١٥).

(١٤) "فصل المقال فيما بين الحكة والشريعة من الاتصال"، (ص ٥،٦) أبو الوليد بن رشد، ت: دكتور محمد عمارة، دار المعارف، الطبعة الثالثة.

(١٥) لذا يقسم ابن رشد العقل إلى عملي ونظري (حسب المدركات والغرض من إدراكها)، فما يحصل بالتجربة يدركه العقل كقوة تدرك هذه المعقولات، وهذه العملية تتصل بصورة متخيلة تحدث فيها وإن كان إدراك الصور حكرا على الإنسان، إلاّ أنها يمكن أن تكون في طبع الحيوان، من حيث هي ضرورية لبقائه وسلامته (مثل الحياكة لدى العنكبوت، والتسديس عند النحل) ، إلاّ أنّ الإنسان يفوق الحيوان؛ لأنه يدرك هذه الصور فكرا واستنباطًا (مجردة).
ويبيّن ابن رشد أنَّ العقل العمليَّ يدرك الصور المتخيَّلة المرتبطة بالأفعال الإرادية، والمتصلة بالفضائل العملية (الشجاعة، الوفاء، الصداقة)؛ لأن وجود هذه الفضائل منوطٌ بتقديرٍ تخيليٍ لما ينبغي فعله في مقام ما، وعلى قدرٍ ما، أما العقل النظريُّ فيدرك الكُلّيات "المعقولات" دون ارتباط بالعمل، ولمعرفة هذه القوة يجب الوقوف على طبيعة الكليات النظرية، والإنسان عند ابن رشد لا يدرك هذه الكُلّيات إلّا إذا توافرت المَلَكَة لذلك فيحصل إدراكها، وفي إدراك

والناظر يجد أنَّ نظرية ابن رشد في المعرفة تقوم على أنَّ للصور المدركة وجودين: وجود محسوس إذا كانت في هيولى، ووجود معقولٌ إذا تجرَّدت من الهيولى، بينما يدرك العقل صور الموجودات إذا تجرَّدت من الهيولى؛ وعليه: فالمعاني المدركة عند ابن رشد صنفان: جزئيٌّ: وهو إدراك المعنى في الهيولي. وكليٌّ: وهو إدراك المعنى مُجرَّدًا من الهيولى، والفاعل للمعرفة عند ابن رشد ليس هو عقل خارج النفس يفيض المعقولات بالفعل على العقل البشري، بل هو جزءٌ من النفس لديه القُدْرة على انتزاع الصور المعقولة مُجرَّدةً عن مادَّتها تماما؛ لأنه بالفعل أبدًا، وهذا هو شرط المعرفة لديهم(١٦).

لذا يعترف ابن رشد –كسائر فلاسفة المسلمين – بالوجود الحسّي والعقليّ، وأنّ المحسوس أو الواقع مصدر للمعرفة، وأنَّ الحسَّ والعقل كلاهما يُشاركان في عملية المعرفة، وفي المقابل نُدرك أنَّ الفيلسوف أبو الوليد مُحمد بن رشد في سياق اهتمامه بمبحث المعرفة وأنواعها حرص على التركيز على قضيته الأولى في محاولات لإيجاد الصّلة بين الشريعة والفلسفة فاقت اهتمام سابقيه، فهو لم يتناولها أثناء عرضه لقضايا فلسفية أخرى كما فعل الفارابيُّ والكنديُّ

الإنسان لها، لا بدَّ من المرور في مراتب، تبدأ بصور العناصر البسيطة، ثمَّ صور الأجسام المتشابهة الأجزاء، وبعد ذلك الحاسَّة ثمَّ المتخيلة. انظر: خالد حسين جمعة، "نظرية المعرفة عند ابن رشد"، (ص ٢) وما بعدها.

(١٦) محمد بولوز، " تربية ملكة الاجتهاد من خلال بداية المجتهد لابن رشد"، (٢/ ٣٠٨). والحقيقة أن انتقال ابن رشد من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية يبقى ضمن فكرة: «وحدة النفس الإنسانية»، وقوى النفس ترتبط فيما بينها ارتباطًا شديدًا وهما على ضربين: أحدهما من جهة الوجود، والآخر من جهة المعرفة أو الإدراك. أما الاتصال الذي يقوي النَّفْس من جهة الوجود؛ فذلك لأنَّ كلَّ وظيفة منها تَعدُّ شرطًا أو مادَّةً للوظيفة التي تليه كما تعتبر في نفسها كمالًا وصورة للوظيفة التي هي أدنى منها، والمعرفة عند ابن رشد عقلية واقعية؛ لأنه اشترط سببين في وجودها:

أولًا: مادة المعرفة، وهي العالم الموضوعي الخارجي المستقل عن أفكارنا استقلالًا موضوعيا.

ثانيا: ذات عارفة، وهي جزء النفس الناطقة أو العقل الفعال الذي هو ملازم للنفس من حيث هو علَّة الإدراك فيها، وهو الذي يقوم بانتزاع ما هو مشترك من الجزئيات فيجرده عن مادَّته حتى يجعله معقولًا بالفعل، كما أنه مفارقٌ من جهة أخرى لكونه خال من المادَّة تماما.

وابن سينا؛ كما أنه لم يلجأ إلى أسلوب الرمز والتمثيل ليخفى به آراءه حولها كما فعل ابن طفيل بل إنه قد خصَّص لمعالجتها كتابين:

- **أحدهما**: "فصل المقال وتقدير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، وفيه حدَّد أبعاد المشكلة من الوجهة النظرية ووضع لها الحلَّ الذي ارتضاه؛ وهنا نلحظ أنَّ الاهتمام انصبَّ على الربط وتعميق فكرة الصِّلة وليس التوفيق كما يفهم البعض.

- **وثانيهما**: كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملَّة"، وفي هذا الكتاب عالج ابن رشد المشكلة من ناحية تفصيلية تطبيقية، ولو أنه محاولات منه لنقد علم الكلام، هذا فضلاً عن إشارات لجوانب متعدّدة لهذه القضية وفي أماكن عدَّة من كتابه "تهافت التهافت"، ويأتي برهان ابن رشد على التآخي بين الشريعة والحكمة (أو الدين والفلسفة) في اعتماده على الأصول لا الفروع، حيث يرى أن الحكمة والشريعة يصدران عن سراج واحد هو الله سبحانه وتعالى، ولما كان الله تعالى يريد سعادة الإنسان؛ وهب هذين السراجين للإنسان لكي يوصلانه إلى السعادة، فليس من المعقول أن يناقض العقل الشريعة، أو الشريعة تناقض العقل، فالحكمة تبصر الناس بالسبب الأول عن وجود الموجودات، والشريعة تبيانٌ للأسرار المشكلة على الإنسان، فبدون العقل لا يفسر الشرع، وبدون الشرع يضل العقل، ولما كان هدفهما واحد، ولكن كل واحد بأسلوبه الخاص، فلا معنى للاختلاف حينئذ، ومن هنا فإن حاجة الإنسان ماسة إلى الحكمة كحاجته إلى الشريعة، فالواحد منهما يكمل الآخر(١٧). ويرى الباحث أن ابن رشد كان صريحا في موقفه من الشريعة والفلسفة والتآخي بينهما ولم يمارس أي شكل من أشكال التقيَّة والرمز انسجاما مع واقع عصره عموما الذي اتسم بحبه للحكمة

(١٧) محمد يوسف موسى، "بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط"، دار المعارف – مصر، (ص ٩٠) الطبعة الثانية.

وارتياحا للأمير الموحدي وقتها الذي أظهر معرفة بالفلسفة وخفاياها منذ أول لقاء جمعه به حين سأله عن مسائل فلسفية دقيقة تتعلَّق بقِدَم العالم وكانت مناسبة ليربط ابن رشد علاقة متينة بالبلاط. وهو ما يُفسّر تكليف الأمير أبي يعقوب يوسف لابن رشد بكتابة شروح لكتب أرسطو وتلخيصها وهو اعتراف ضمني بقيمة هذه الفلسفة والرغبة في انتشارها. وهذا لا يمنع وجود معارضين له وللفلسفة عموما، وخصوصا المشائية منها ولكن هذا العداء لم يكن سببا ليتراجع ابن رشد عن مشروعه وإنما كان سببا ليمضي فيه أكثر. ويظهر ذلك في كتابه "فصل المقال" ليقنع الخصوم بأن الفلسفة مطلب شرعي وأنه لا صحة لمن يدعي حرمتها.

المطلب الثاني: مفهوم الفلسفة وعلاقتها بالدين عند ابن رشد

لا تعدُّ هذه الفكرة جديدة أو مبتكرة لدى ابن رشد، وهو يرسم من خلالها المنهج النظريَّ العميق، وكذلك العمليَّ، في ردم الهوة بين الحكمة والشريعة، وتأكيده على التآخي بينهما تأكيداً مع البرهنة عليه بشكلٍ لم يكن عند غيره.

لذا فسَّر ابن رشد مسألة الاتصال بذات تصوره للمعرفة، فالاتصال يتمُّ عند اتصال العقل الهيولاني(١٨) الملابس للمادَّة بالعقل الفعَّال الذي يجعل معقولاته بالفعل بعد أن كانت بالقوة، وسعادة الإنسان هي في امتلاك المعقولات بالفعل، وتأملها باستمرار، لذا نجده يرفض الطريق الآخر للاتصال؛ وهو الطريق الصوفي الذي يرى أنَّ السعادة أو الاتصال يكون بخلاص الإنسان من وجوده الحسّي أو المادَّي، وتطهُّره من ذلك نهائيًا ثُمَّ فَنائه في ملكوت خالقه،

(١٨) الهيولاني: هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال، "ابن رشد والرشيدية"، إرنست رينان، ترجمة عادل زعيتر، ط. دار البابي الحلبي – القاهرة، سنة ١٩٥٧ م، (ص ١٥١).

وهو الاتصال أو الاتحاد بلغة المتصوفة، والسبب في رفض ابن رشد له هو كونه لا يعتمد على القياس الفعليِ المشترك للجميع واعتماده فقط على الوجدان أو الذَّوق(١٩).

ومن جهة أُخرى تظلُّ نظرية الاتصال في المعرفة تردُّ المعرفة إلى الإنسان أو إلى وحدة العقل الإنسانيِ الذي هو في أحد مظهريه فعَّالٌ، وتَقيم بناءها على إمكان معرفة الإنسان لذاته بما فيه من عقلٍ فعَّال هو من طبيعة عقلية تُشبه عقول الأفلاك أو مبادئها، تلك التي تعقل ذاتها(٢٠).

ولو تساءلنا عن سبب ذلك نجد أنَّ هذا الأمر كان مدفوعاً بدافعين: دافع ديني يجعل الإنسان محور عمارة الكون والاستخلاف فيه؛ ودافع انتصار للاتجاه الأرسطي الذي قدَّس العقل الإنساني فردَّ

(١٩) حسن الراشد، "نظرية المعرفة عند ابن رشد"، (ص ٤) وما بعدها.

هذا المصدر عند ابن رشد قائم في العقل الإنسانيِ نفسه من جهة ما هو هيولاني مستعدٌّ، ومن جهة ما هو فعَّالٌ ينقل العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بعد عملية التجريد، وبطريق اتصال العقل الهيولاني الإنسانيِ بالعقل الفعَّال الذي هو مظهر من مظاهر النفس الإنسانية وليس خارجا عنها ولا مفارقًا لها.

وبعبارة أخرى: إنَّ نظرية الا تصال بالعقل الفعال طريقًا لتفسير المعرفة عند ابن رشد، ليست في حقيقة الأمر إلا نظرية تجريد المعاني الكلية التي تنتهي بانتقال العقل المادّي من القوة إلى الفعل، وإلا نظرية مثالية في الحدس العقلي الذي تستطيع النفس الوصول إليه عندما تعلم أنَّها ذات مستقلة عن البدن، وفي هذه المرحلة الأخيرة، تعرف النفس ذاتها على أنّها صورةٌ مفارقةٌ، أي: ذاتٌ قائمةٌ بنفسها تُجرّد للجسم كيانه ووجوده.

(٢٠) يمكن للباحث أن يذهب إلى أن ابن رشد في نظرية الاتصال أكثر واقعيةً من سابقيه من أصحاب نظرية الإشراق، وإن كان الواقع معتبرا لدى الجميع، ذلك لأنّ إرجاع المعرفة إلى وحدة العقل الإنساني، والإنسان من هذا الواقع عند ابن رشد أكثر تعبيرا عن الواقع من ردّ هذه المعرفة إلى جوهر مفارق كما في أصحاب مدرسة الإشراق، وإن كانت هذه الواقعية قد جعلت ابن رشد يقوَل بأزلية أو خلود العقل الإنساني بمظهريه الهيولاني والفعَّال، وابن رشد يجعل الإنسان أقرب الموجودات إلى العقول والأفلاك، بل يجعله الواصلة التي اتصل بها الوجود المحسوس بالوجود المعقول، ومن هنا كان الإنسان محورا لعملية المعرفة، وهو بهذا يعطي الوجود الإنساني أهمية أكبر في العالم من النظرة الإشراقية.

وجود الماهيات إلى الوجود العقلي القائم في الواقع، معترضًا على الاتجاه الأفلاطوني الذي كان يرى مفارقة الصور أو المهايا لتكون في عالم المثل.

لذا اعتزاز ابن رشد بالنشاط العقلي الإنساني دفعه إلى التركيز أكثر من سابقيه على محاولة إثبات الاتصال بين الحكمة والشريعة، من أجل إثبات وحدة الحقيقة على أساسٍ عقليٍّ، وقد كان يدافع بذلك على الطريقة العقلية التي يوحي بها القرآن، فمثلًا دافع عن البرهان العقلي على وجود الله في وجه التقليد، كما انتقد أدلّة المتكلّمين التي تُركّز على ظاهرة الحدوث كدليل على وجود الله، وارتضى بدلًا منها دليل الاختراع ودليل العناية، الذين هما دليلان برهانيان – في نظره – لا يتزعزعان وينفعان لكلِ طبقات الناس، سواءا كانوا جمهورًا أهل جدل أم خاصَّةً أهل برهان، ومن مظاهر هذه الواقعية لدى ابن رشد، أنّه كان يجعل كسب المعقولات متوقّفًا على التجربة، ذلك أنّه إذا تأمَّلنا حصول المعقولات لنا وبخاصَّة المعقولات التي تلتئم فيها المقدّمات التجريبية؛ ظهر أنّنا مضطرون أن نحس أولًا، ثمَّ نتخيَّل، لذلك فإنَّ من فاتته حاسَّةٌ من الحواس فاته معقولٌ ما، فالأعمى مثلًا لا يعقل الألوان ولا يدركها، وأيضًا فإن من لم يحس شيئًا لم يكن عنده معقوله، وليس هذا فقط؛ بل يحتاج مع هذا لقوة الحفظ، وتكرُّر ذلك الإحساس مرَّةً بعد أخرى حتى ينقدح لنا الكلي، وهو بهذا يأخذ طريقًا غير طريق الإشراقيين وغير طريق المتصوفة في تفسير المعرفة.

وقد وضَّح هذا التدرُّج في الوجود والمعرفة في هذه الوظائف بمثال يقرب من الأذهان فقال: إنَّ اللون الذي يحدث في الهواء ليس باللون الذي يحدث في العين، واللون الذي يوجد في الخيال ليس يختلف عن اللون الذي يوجد في الحسِ المشترك، واللون الذي يحدث في الذاكرة شيء آخر غير الذي يحدث في الخيال[٢١].

أمَّا فيما يتعلَّق بالوظائف العليا أو العقلية: فهي على مظاهر النفس الواحدة، أو أقسام العقل الواحد عنده، وهو هنا يفرق بين أمرين: بين الصور المدركة في النفس وبين الصور العقلية

(٢١) راجع عبد الحميد الكردي، "نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة"، ط. دار السلام، ٢٠١٠، (ص ١٢) وما بعدها بتصرف.

المفارقة، أمَّا الأولى فيريد بها الحسَّ والخيال، وأمَّا الثانية فهي كلٌّ من العقل الهيولاني والعقل الفعَّال، وهذان العقلان شيءٌ واحدٌ من جهة الوجود؛ أي أنّهما يعبّران عن مظهرين للنفس إذا اتصلت بالبدن، وكما أنَّ الصور المدركة في النفس بالحسِ والخيال تتدرَّج وتتوازى فيها المعرفة الوجود، فكذلك الصور العقلية المفارقة أو قوى العقل تتصل اتصال وجود واتصال إدراك بعضها ببعض، فإنَّ نفس الإدراك هو نفس الوجود ونفس الوجود هو نفس الإدراك، ومعنى ذلك أنّه لا فارق هناك بين الاتصال من جهتي الوجود والإدراك، وهناك فارق مهم بين الوظائف النفسية الأولى كالإحساس والخيال، وبين الوظائف العقلية السامية، فإننا إذا رأينا أنَّ الخيال يستكمل بالحسِ من جهة المعرفة، أي أنّه لا وجود للخيال إلا إذا وجدت الصور الحسية قبله، فليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالقوى العقلية إذ لا تستكمل القوة الأسمى مرتبة بالتي هي أدنى منها، بمعنى أنَّ العقل بالقوة يسمو من جهة المعرفة فقط، فيصبح عقلًا فعَّالًا، دون أن يصحب ذلك انتقال موجود إلى وجود آخر.

المبحثُ الثاني: الاتصال بين الحكمة والشريعة ونتائجها

المطلب الأول: أسس الصّلة بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد

لا يفوتنا في دائرة الحديث عن فلسفة الصلة وأسسها عند ابن رشد وفلسفته تجاهها استذكار أمر مُهمّ انصبغ على فلسفة الاتصال، وإبراز أهمية الصّلة بين الدّين والفلسفة، وهو المحور المعرفي والفلسفي الذي تميزت به فلسفة ابن رشد ودافع عنها في كتابه " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال "كونه عنواناً دالًّا وصريحًا أنَّ ابن رشد لم يُفكّر في العلاقة بين الفلسفة والدّين على أساس أنهما قولان مُستقلّان متنافسان في قول الحقيقة، ومن ثَمَّ فإنَّ الاختلاف بين القولين ممكن، وإن لم يكن هناك اختلافٌ وجب التوفيق بينهما من خلال آليَّة التأويل، فابن رشد لا ينتمي لمدرسة التوفيق التي قد يذهب اليها بعض المتكلمين

حيث أن من يتأمل كتابيه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، وكتاب "الكشف عن الأدلة" يجد أن ابن رشد حرص على التأكيد على أمرين مهمَّين:

أولهما: إيجاد الصِّلة بين الدِّين والفلسفة، وليس ضرورة الجمع بينهما.

ثانيهما: حشد البراهين وعضَّد بالأدلَّة للوصول لغاية مفادها: أنَّ الحكمة أو الفلسفة ممَّا يُوجبه الدِّين وتندب له الشريعة وتحثُّ عليه.

ويرى الباحث أنَّ "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" عنوانٌ دالٌّ وصريحٌ أنَّ ابن رشد لم يُفكِّر في العلاقة بين الفلسفة والدِّين على أساس أنهما قولان مُستقلّان مُتنافسان في قول الحقيقة، ومن ثَمَّ فإنَّ الاختلاف بين القولين ممكنٌ ولما يكون هناك اختلاف وجب التوفيق بينهما من خلال آلية التأويل، فابن رشد لا ينتمي لمدرسة التوفيق التي قد يذهب إليها بعض المتكلّمين ليكون خطاب الدين موافقًا لعقلهم، فالمسألة يجب أن تُفهم على نحو مغاير ومختلف؛ وهو أنَّ الفلسفة والدِّين مُستقلّان، أي: كيانان مختلفان، ولكلِ كيان خصائصه ودوره، ولأنهما مُستقلّان فإنه يوجد بينهما علاقة اتصال وتفاعلٍ، فما هو وجه الاتصال بينهما؟

أولًا : أن الشريعة في ظاهرها وفهمها الأول الذي ذهب إليه السلف موجَّهةٌ لعموم المسلمين؛ لأنهم ليسوا مطالبين بالذهاب أبعد من الفهم الظاهري للنصِ واستعماله.

وأنَّ الشريعة من جهة أخرى توجب على أهل النظر استعمال العقل في الفهم لتعقُّل النصِ وإدراك حقيقته، أي يُوجب الشرع النظر في الكون والآفاق والأنفس والتاريخ، ومن ثَمَّ فإنَّ طلب الحكمة والفلسفة واجبٌ شرعًا والأُمَّة آثمةٌ إن غفلت عن هذا الأمر، أي: عبادة التفكير والتفكُّر.

ثانيا: أنَّ الحكمة من مهامّ الحُكماء أي الفلاسفة، وهؤلاء مطالبون باستعمال البرهان بعيداً عن الوعظ والخطابة والجدل؛ لأنَّ الوعظ والخطابة لعموم الناس، والجدل منهجٌ متهافتٌ يجب تجنُّبه وهو منهج المتكلّمين، ولم يبق إلا منهج البرهان للحكماء، وهكذا فإنَّ الشريعة والحكمة متجاوران متصلان، كل خطاب منهما يهمُّ فئة معيَّنة؛ عامَّة الناس وخاصَّة الناس. والتأويل مهمَّة الحكماء الذين يتعاملون مع النصِ والوجود تعاملاً برهانيًّا، أمَّا عامَّة الناس فعليهم الاكتفاء بظاهر الشرع دون تأويل.

وعليه فطبيعيٌّ أنَّ الشريعة ذات صلة بالعقل، وهذا ما حرص عليه وأكَّده ابن رشد، فذهب إلى أنَّ الشريعة أو الدّين لا يمكن أن تكون مخالفةً لمقتضى العقل، بل إنها والحكمة أختان ارتضعتا لبنا واحدا، وأنهما تتعاونان من أجل إسعاد البشرية **ونستطيع أن نُبيِّن ذلك من خلال نقاط:**

١- موقف الدّين من النظر الفلسفيّ:

في سبيل تحديد العلاقة بين الدّين والفلسفة حرص ابن رشد أن يبدأ بتحديد طبيعة مفهوم الدّين والفلسفة، فضلاً عن تحديد طبيعة علم الكلام الذي يتوسَّطهما، ويحاول دائما إفساد العلاقة بينهما.

إنَّ **الفلسفة** عنده: هي النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع؛ أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإنَّ الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وهذا يؤدّي إلى القول بأنَّ الشرع قد

دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلّب معرفتها به، أي أنه أوجب التفلسف بمعنى البحث في الموجودات والنظر فيها(٢٢).

أمَّا **الدّين**: فهو مجموعةٌ من الحقائق أوحى الله بها للأنبياء، وهذه الحقائق تُقدّم للإنسانية ما يمكن أَن يعرفه عن الله، ومَا يمكن أن يعرفه عن أمور الشريعة، مثل الثواب والعقَاب (في الحياة الأخرى)، كما تُقدّم له المعرفة العملية؛ أي: معرفة ما ينبغي عمله لتحقيق السعادة، وما ينبغي الامتناع عنه لتجنُّب عقاب الآخرة.

إذًا تتفق الفلسفة والدّين في نظر ابن رشد من حيث الموضوع، فكلاهما يبحث في الله والكون والحياة، ولكنهما يختلفان من حيث منهج المعرفة.

أمَّا **علم الكلام** فهو: تأمُّل في الكون وفي خالقه، وبالرغم من كونه تأمُّلًا فلسفيًّا إلَّا أنه مقيَّدٌ بالنصوص الموحى بها (٢٣).

وإذا كان هذا هو معنى الفلسفة والغاية منها، فيذهب ابن رشد إلى أنَّ كلَّ دينٍ ينبغي له أن يستفيد من الفلسفة منهجا وموضوعا في بناء أحكامه وتطوير عقائده، وهذا ما دعا القرآن إلى تأكيد وجوب النظر الفلسفي وضرورته، فإننا إذا طالعنا آيات القرآن الكريم فسنجد أنَّ هذا الكتاب لم يدع الإنسان إلى استخدام عقله في دراسة الكائنات وحسب، بل ندب إلى هذه الدراسة وحث عليها، فوردت فيه كثير من الآيات التي تُوجّه الإنسان إلى التفكير والنظر والتدبُّر والاعتبار، مثل قوله تعالى: **{فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ}** [الحشر: ٢] فهذه الآية تدلُّ دلالةً واضحةً على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معًا.

(٢٢) "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" (ص ٢٢).

(٢٣) "أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطي"، مرجع سابق، (ص ١٢٥).

ومثل قوله تعالى: **{أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ}** [الأعراف: ١٨٥] التي تحثُّ على النظر في جميع الموجودات واعتبارها(٢٤).

ويرى ابن رشد أنَّ الآيات القرآنية في هذا المجال لا تكاد تُحصى عدداً، فالقرآن كلُّه إنما هو دعوةٌ إلى النظر والاعتبار، وتنبيه إلى طرق النظر(٢٥). وفي هذا دلالةٌ على أنَّ الاشتغال بالفلسفة ليس أمرا محظورا؛ بل هو واجب على من هو أهل له، بحكم الشرع ووفقاً لتوجيهاته؛ كونه من علوم الآلة.

وإذا كان الإسلام قد حثَّ على النظر في الأشياء واعتبارها طريقاً للوصول إلى معرفة الله، فهذا الأمر يتضمَّن وجوب استخدام الوسائل المؤدّية إلى ذلك، ومن ثَمَّ العناية بالأساليب المنطقية والبراهين العقلية، ويستشهد ابن رشد في هذا المجال بالآيات التي سبقت الإشارة إليها، والتي تحثُّ على النظر والاعتبار ويقول إنه إذا تقرَّر أنَّ الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، فواجب أن نجعل النظر في الموجودات بالقياس العقلي. وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا الشرع إليه وحثَّ عليه هو أتمُّ أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمَّى برهاناً(٢٦).

ويمكن نظم هذا الدليل في صورة قياس كالآتي:

(٢٤) "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، مرجع سابق، (ص ٢٢).

(٢٥) ابن رشد، "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، دار الاتفاق الجديدة – بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩ م، (ص ٥٩).

(٢٦)"فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، مرجع سابق، (ص ٢٣).

- أنَّ الغرض من الفلسفة النظر العقليُّ في الكون للوصول إلى معرفة صانعه، وهو الله **(مُقدّمة صغرى)**.

- يأمر الدّين على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر في الكون والتفكّر فيه **(مُقدّمة صغرى)**.

- إذًا دراسة الفلسفة واجبةٌ بحكم الدّين على القادر عليه، أي على أولى الأدلة البرهانية **(النتيجة)**.

وعليه فيجب إذًا تبرير اللجوء إلى القياس العقليّ بأنه كالقياس الشرعيّ في مجال الدّين، وعليه أخذ ابن رشد يذكر أنواع البراهين وشروطها ثُمَّ أردف قائلًا: «وليس لقائل أن يقولَ: إنَّ هذا النوع من النظر في القياس العقليِ بدعةٌ؛ إذ لم يكن في الصدر الأول، فإن النظر أيضا في القياس الفقهيِ وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعةٌ، فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقليِ، إلّا طائفة من الحشوية قليلة وهو محتجون بالنصوص»(٢٧).

وإذا تقرَّر أنَّ القياس العقليَّ وأنواعه ضروريٌّ ضرورة النظر في القياس الفقهي، فإنه يجب الاستفادة في هذا المجال بكلِ التراث السابق والاستعانة بأقوال المتقدّمين، لا سيّما أولئك الفلاسفة القدماء الذين قاموا بالكشف عن بعض حقائق البراهين المنَطقية.

ويرى ابن رشد أنه لا ينبغي أن يقف اختلاف الدّين أو الملّة حائلًا بيننا وبين الأخذ بما توصل إليه اليونانيون في مجال الدراسات المنطقية؛ لأنَّ المنطقَ ما هو إلا وسيلة من الوسائل، فهو أشبه بالآلة التي تستخدم في الذبح، فكما أنَّ مثل هذه الآلة لم يدخل في صحَّة

(٢٧) الحشْويَّة: اسم أطلقه المعتزلة على أهل الحديث ذما لهم لقولهم الأحاديث الواردة في الصفات على ظاهرها وامتناعهم عن تأويلها. ينظر: "مجموعة الفتاوى"، مرجع سابق، (ج٤ ص ٢٣، ٢٥، ٨٧، ٨٨، ١٤٦).

استخدامها كونها آلة مشارك لنا في الدّين (مسلم)، أو غير مشارك لنا (غير مسلم)، فكذلك المنطق ينبغي ألّا يقف حجر عثر في الاستفادة منه كونه من إنتاج اليونانيين، بل ينبغي أن نضرب بأيدينا – كما يقول ابن رشد – إلى كتب هؤلاء القوم، وننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبَّهنا عليه(٢٨).

وعلى هذا يدعو ابن رشد إلى ضرورة الرجوع إلى كتب اليونان وإنتاجهم المنطقي والفلسفي، فنأخذ الحقَّ ونستفيد منه؛ أو نقع على باطل فننبّه عليه ونُحذّر منه، لذا لا ينبغي أن يكونِ حائلًا بين تبادل المعارف الإنسانية والاستفادة مَن خبراتَ السابقين ما دامت صحيحة نافعة، ولم يقف ابن رشد بهذه الدعوة عند مجال المنطق والفلسفة، بل دعا إلى الاستفادة من السابقين في مجالات العلوم جميعها؛ لأنَّ هذا هو السبيل الوحيد لتطوير العلم والمعرفة(٢٩) .

ولعل رأي ابن رشد أنَّ الاطلاع على كتب الحكمة قد يؤدّي ببعض الناس الذين ليسوا أهلًا للاطلاع عليها – في نظر ابن رشد – إلى الوقوع في أخطاء معيَّنة، كأن تفسد عقائدهم مثلًا، ولكن لا ينبغي أن يكون هذا سببا لقفل باب النظر في هذه الكتب أمام من استوفى شروط النظر وتوفَّرت فيه دواعيه، وهم مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات؛ لأنَّ قوما شرقوا به فماتوا، فإنَّ الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش ذاتيٌّ وضروريٌّ.

إذًا فتأذّي بعض الناس بكتب الفلسفة ومناهجها لا ينبغي أن يكون سببًا في منع النظر الفلسفيَ جملة، بل إنَّ النظر الفلسفيَّ أمر ضروريٌّ؛ لأنه أرقى السُّبل التي توصل إلى معرفة الحقيقة التي يوجب الشرع والعقل معا معرفتها والسعي إلي الوقوف عليها، ومن أجل هذا ندب إليه الشرع وحثَّ عليه.

٢– عدم التعارض بين الدّين والفلسفة:

(٢٨) "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، مرجع سابق، (ص ١٥، ١٦).

(٢٩) المرجع السابق (ص١٦، ١٧).

قد بنى ابن رشد آراءه في هذا المجال على فكرة سبق أن نادى بها الكنديُّ والفارابيُّ وابن سينا، وتعود في أصلها إلى الأفلاطونية الحديثة، وتلك هي أنَّ الحقيقة واحدةٌ في كلِ مظاهرها، ومن ثَمَّ فإنَّ الحقيقة التي ينادي بها الشرع لا تختلف عما يهتدي إليه العقل من حقائق، والعكس أيضاً صحيحٌ، ومن ثَمَّ فلا يوجد خلاف أو تعارض بينهما ما داما متفقين غاية وموضوعاً؛ وانطلاقاً من هذا يذهب ابن رشد إلى أنه إذا ما بدا تعارضٌ بين الدّين والفلسفة، أو الشرع والعقل، فمثل هذا التعارض لا يمكن أن يكون تعارضا حقيقيا، بل سيكون مردُّه إلى الاختلاف في المنهج والأسلوب الذي يتبعه كلٌّ من الشرع والحكمة في مخاطبة الناس(٣٠)، وهم بسبب هذا الاختلاف والتفاوت ثلاث طوائف هي:

أ- الخطابيون: وهم الجمهور الغالب الذي يصدق بالأدلة الخطابية.

ب- أهل الجدل: ومنهم رجال علم الكلام، وهم الذين ارتفعوا عن العامَّة، ولكنهم لم يصلوا لأهل البرهان اليقيني.

ج- البرهانيون: بطبعهم وبالحكمة التي أخذوا أنفسهم بها (٣١).

وبناء على هذا التصور لمراتب الناس العقلية واختلاف استعداداتهم وتباين أنواع المعرفة التي يخاطبون بها يرى ابن رشد أن ما يبدو من تعارض بين الدّين والفلسفة لا يرجع إلى اختلاف حقيقيٍ؛ لأنَّ الحقَّ لا يضاد الحقَّ، بل يوافقه ويشهد له، بل يعود إلى أنَّ الشرع راعى في خطابه المراتب الثلاث، فالفلاسفة أصحاب البرهان، والمتكلّمين أصحاب الجدل، والعامَّة

(٣٠) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، مرجع سابق، (ص ١٩).

(٣١) أبو حامد الغزالي، "قانون التأويل"، تحقيق محمد الكوثر، مطبعة الأنوار، الطبعة الأولى ١٩٤٠هـ (ص ٩، ١٠).

الذين يصلح معهم الأسلوب الخطابي، واستخدام وسائل المعرفة الثلاث التي تخاطب العقل والعاطفة معا.

في حين أنَّ الفلسفة تستخدم منهجًا واحدًا هو البرهان؛ لأنها مُوجَّهةٌ لطائفة مُعيَّنة من الناس ولا تصلح إلَّا لهم، ولكن رغم هذا الاختلاف في المنهج ووسيلة المعرفة، فإنَّ الشرعَ والفلسفة يلتقيان في الطريق الذي يُعبِّر عن الحقيقة ويطلبها، والحقيقة واحدةٌ لا تتجزَّأ ولا تختلف.

فإذًا تأكَّد عند ابن رشد أنَّ الشرع يرد بمنطوقات ظاهرة ومعان باطنة مردُّها إلى تباين فطَر الناس واختلاف مداركهم، وقد سبقت الإشارة إليه فظاهر الشرع موجَّه للجمهور ومن في حكمهم من أصحاب الجدل، ومعاينة باطنه مقصورةٌ على أهل البرهان، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما، فإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: **{هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ}** [آل عمران: ٧](٣٢).

٣- فكرة التأويل عند ابن رشد:

بما أنَّ الشريعة -كما ذكر ابن رشد- مشتملةٌ على ظاهرٍ وباطنٍ كان لا بدَّ حينما يبدو تعارضٌ بين نصوصها من إخراج دلالة النصِ الظاهرية إلى دلالته الباطنية بطريقة التأويل.

وهذا يسوقنا إلى التعرُّف على معنى التأويل عند ابن رشد، وهو: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز

(٣٢) المرجع سابق، (ص ٢٠).

من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت فِي تعريف أصناف الكلام المجازي(٣٣)، والتأويل بهذا المعنى ضروريٌّ للفيلسوف؛ إذ أنه الوَسيلة الوحيدة لإزالة ما يبدو من تعارض بين الدّين والفلسفة، ويؤكّد ابن رشد أنَّ كلَّ ظواهر الشرع التي تبدو مخالفةً للبرهان يمكن تأويلها.

والحقيقة أنَّ كلَّ هذا راجع إلى قانون التأويل عند ابن رشد، لذا يرى الباحث أنَّ ابن رشد وهو يجد التأويل ضروريًّا لخير الشريعة والحكمة معًا، في ختام كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" يعنى بوضع قانون يبيّن به حسب تعبيره «ما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز، وما جاز منه فلمن يجوز»، وهذا القانون لخَّصه ابن رشد في كتابه "الكشف عن الأدلة في عقائد الملة" في أنَّ المعاني الموجودة في الشرع خمسة أصناف(٣٤).

---

(٣٣) المرجع سابق، (ص ٢٠).

(٣٤) الكشف عن الأدلة في عقائد الملة"، مرجع سابق، (ص ١٣٩). وهذه الأصناف الخمسة هي:

١- أن يكون المعنى الظاهر مِن النصِّ هو المراد حقيقةً وفي نفس الأمر، وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقًا، بل يجب أخذه حسب ظاهره للناس جميعًا.

٢- أن يكون المعنى الظاهر للنصِّ ليس مراده، بل هو مثالًا ورمزًا لذلك المعنى حقيقةً، واختُير بذاته ليكون مثالًا ورمزًا لذلك المعنى الخفيّ إلَّا بقياساتٍ بعيدةٍ مركَّبةٍ لا يُتوصَّل إليها إلا بتعلُّمٍ طويلٍ وعلومٍ جَمَّةٍ، لا يَقْدِر عليها إلا الخاصَّة مِن الناس، وهذا الصنف لا يجوز أن يؤوّله إلا الرَّاسِخُون في العِلْم.

٣- أن يكون المعنى الظاهر مثالًا ورمزًا أيضًا لمعنى آخَر خفيّ، ولكن من اليسير أن يفهم أنه مثال، ولماذا بذاته مثال، وهذا الصنف ليس لأحدٍ الأخذ بظاهره، بل لا بُدَّ مِن تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع.

ويرى الباحث أنَّ موقف ابن رشد من التأويل يتلخَّص في الآتي:

الأول: إقرار ابن رشد أنَّ الخير عامَّة هو البعد عن التأويل، ولهذا لما أخذ في تأويل نصوص الشريعة من لم تتميَّز له هذه المواضع كالمتصوفة (ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم) اضطرب الأمر في الدِّين، ووجد بين المسلمين طوائف يُكفِّر بعضها بعضاً وهذا كلُّه جهل بما قصد الشارع، وتَعدٍّ على الشريعة نفسها(٣٥).

الثاني: أنَّ حقَّ التأويل مقصورٌ على طائفة مُعيَّنة في رأي ابن رشد، لها وحدها حقُّ إخراج النصوص عن ظواهرها والوقوف على معانيها الحقيقية، وهذه الطائفة تتمثَّل في أولئك الذين هم على معرفة بصناعة الحكمة، السالكين درب البرهان في التصديق، ويقصد ابن رشد بهؤلاء: الفلاسفة والحكماء، الذين وضعهم في مكانه ترتفع على مقام الجمهور والمتكلّمين؛ لأن هؤلاء وحدهم هم الذين جعلوا الحقَّ غايتهم وابتعدوا عن أساليب التلبيس والتدليس، أمَّا المتكلّمين فإنهم غير مُؤهَّلين لتأويل النصوص؛ لأنهم أباحوا من غير حقٍّ التأويلات وفتحوا

٤- أن يكون المعنى الظاهر مثالًا، ولكن يُعرف بنفسه أو بعِلْمٍ قريبٍ أنه مثال، ويُعلم بعِلمٍ بعيدٍ لا تَقْدِر عليه العامَّةُ ومَن في حُكْمهم لماذا هو بنفسه مثال، ذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «**الحَجَرُ الأَسْوَدُ يَمِينُ اللهِ في الأرضِ**» فهذا الحديث وإن كان ضعيف الإسناد، إلَّا أنَّ هذا الصنف تأويله خاصٌّ بالعُلماء ويؤوّلوه لأنفسهم خاصَّةً، ويُقال للآخَرين الذين شعروا أنه مثالٌ ولكن ليس مِن أهل العِلم الذين يعرفون لماذا هو مثال: بأنَّه مِن المُتشابه الذي يجب عدم البحث عنه إلَّا للعلماء الرَّاسخين في العِلم، أو يُنقل لهم هذا التمثيل لما هو أقرب إلى معارفهم ومداركهم.

٥- أن يكون المعنى الظاهر مثالًا ورمزًا لآخر خفيٍّ، ولكن لا يتبيَّن أنه مثالٌ إلا بعِلمٍ بعيدٍ، ومتى عرف أنه مثال يتبيَّن بعِلمٍ قريبٍ، لماذا اختُير بذاته ليكون مثالًا.

(٣٥) المرجع سابق، (ص ١٤١).

بذلك الباب لكثير من الشقاق والفتن بين المسلمين، ثم إنهم قد أخطأوا في كثير من التفسيرات الكلامية التي قدموها للمعتقدات الدينية(٣٦).

الثالث: أنَّ الفلاسفة في اجتهادهم معذورون حتى ولو قلنا بخطئهم، فهم أشبه بالأطباء العاملين بصناعة الطب، أو الحكام الذين استوفوا شروط العلم بالأحكام وموقعها، فمثل هؤلاء إذا اخطأوا فقد يوجد لهم العذر، فكذلك الفلاسفة ولو سلمنا بخطئهم في هذه المسائل التي عالجوها فهم معذورون لأنهم أخطأوا فيما هم أهل للنظر فيه من تأويل للآيات المتعارضة، ثم إنَّ هذه المسائل التي عالجوها ليست من المسائل التي تمثل أصلا من أصول الشرع، كالإقرار بالله تعالى مثلًا، ومن ثَمَّ فإنَّ الخطأ فيها يمكن أن يُتجاوز عنه(٣٧).

وما يقوم به الفلاسفة من تأويلٍ هو ملكٌ لهم وحدهم، وأيضًا ما يقومون به من كشف معانٍ خفيَّة لظاهر النصوص لا يجوز أن يخرج من دائرتهم، ولا يجوز بأي حال من الأحوال اطلاع غيرهم عليه، لا سيّما العامَّة ومن في حكمهم كالمتكلّمين؛ لأنَّ ذلك قد يبطل ظواهر النصوص التي يفهمها الواحد في هاتين الفئتين مع العجز عن فهم التأويل البرهاني، فيقع في الضلال. وقد روى البخاريُّ عن عليٍّ رضي الله عنه أنه قال: «حَدِّثُوا النَّاسَ بما يَعْرِفُون، أَتُرِيدونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللهُ ورسولُه(٣٨)»(٣٩).

الرابع: أنَّ سعادة العامَّة كما يذكر ابن رشد تتحقَّق بإيمانهم بظواهر الشرع والأخذ بها دون الخوض في معرفة معانيها العميقة أو الخفية، ومن ثَمَّ كانت غايتهم من العلم هو العمل، فما

(٣٦) "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، مرجع سابق، (ص ٢١).

(٣٧) المرجع السابق، (ص ٢٢).

(٣٨) أخرجه البخاري (١٢٧)، من حديث أبي الطفيل عامر بن واثلة الليثي رضي الله عنه.

(٣٩) "الكشف عن الأدلة في عقائد الملة"، مرجع سابق، (ص ١٤٥).

كان مُؤدّيًا إليه فهو أولى من غيره، وهذا على خلاف الخاصَّة والفلاسفة؛ فإنَّ مقصود هؤلاء العلم والعَمل؛ لأنَّ سعادتهم تتمثَّل أيضًا في تأويل ما يجب تأويله لمعرفة المعاني الخفية والحقائق المرادة من النصوص(٤٠).

وهنا موطن اللّقاء والافتراق بين الفلسفة والشريعة، فكلاهما يسعى إلى إسعاد الناس، ولكن بينما الشرع يسعى لتحقيق السعادة للناس جميعًا، فإنَّ الفلسفة تهدف إلى إسعاد طائفة مُعيَّنة هم الحكماء.

المطلب الثاني: نتائج الصّلة بين الدّين والفلسفة

من خلال ما استعرض في الوريقاتَ السابقة نستنتج أهمَّ آراء ابن رشد حول فكره ومنهجه في إيجاد الصّلة بين الشريعة والفلسفة أو بين الحكمة والشريعة فيما يلي:

أولًا : أنَّ الفلسفة نوعٌ من النظر العقلي القائم على البرهان، ولذلك فإنَّ الدّين والشرع لم يبحها فقط؛ بل أوصى وألزم الاشتغال بها من لديه استعدادٌ فطريٌّ لذلك، وهذا ينطبق على كلّ ما يتصل بالفلسفة من علوم ومعارفَ كالمنطق والعلوم الطبيعية .

ثانيا: أنَّ للدّين مجالًا أوسع من مجال الفلسفة، ولهذا بدا كأنَّ بينهما تعارضٌ واختلافٌ؛ ذلك أنَّ الفلسفة تهتمُّ بالتصديق العقلي لطائفة مُعيَّنة من الناس هم الفلاسفة، وتهدف لغاية واحدة من النظر هي البحث عن الحقيقة، أمَّا الدّين فإنه يهتم بإقناع الناس كافَّةً، وإرشادهم جميعًا إلى ما فيه سعادتهم ونفعهم، ومن أجل هذا نجد أنَّ طرق خطابه تختلف وتتعدَّد وفقًا لاختلاف الناس وتباين استعداداتهم العقلية لتقبُّل حقائقه، ولهذا السبب جاء الدّين بنصوص ظاهرة مُوجَّهة إلى العامَّة، وتتضمَّن معاني باطنةً لا يقف عليها إلا الحكماء أو العلماء.

(٤٠) ابن رشد، "تهافت التهافت"، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف – مصر، ١٩٦٥م، (ج٢/ ص ٤٠٦، ٩).

وهذا لا يعني أنَّ للشرع حقيقتين، بل إنَّ وجود الظاهر والباطن يعود في الأساس إلى اختلاف فطَر الناس وتباين طبيعتهم واستعدادهم، لأن ابن رشد يرى أنَّ ظواهر الشرع التي تتعلَّق بالمبادئ الأساسية للدين لا سبيل إلى تأويلها، بل ينبغي على الجميع – فلاسفة وعامة – الإيمان بها والإذعان لما تشير إليه من معان، أمَّا فيما عدا هذا النوع من الظواهر فيجوز هنا التأويل، وتتفاوت درجات الفهم بين الناس، وهنا يكون للفيلسوف ميزةٌ على العامي، وللحكيم فضل على من سواه.

ثالثا: ما يبدو من تعارضٍ بين الدّين والفلسفة، أو الشرع والعقل مردُّه في الأساس إلى اختلاف الناس في مداركهم واستعدادهم لفهم الشرع ومعاني نصوصه، ويرى ابن رشد أنه إذا ما عرفت كلُّ طائفة من الناس درجتها والتزمت بما هي مأمورةٌ به؛ فلن تكون هناك مشكلةٌ. فالجمهور إذا ما وقفوا عند حدود الظواهر والتزموها كما هو واجبهم فلن تعرض لهم هذه المشكلة، ولن يروا أن هناك اختلاف أو تعارض بين نصوص الشرع، أو بينها وبين الفلسفة. وكذلك الحكماء أو الفلاسفة إذا ما قاموا بدورهم في تأويل النصوص الظاهرة وفقًا لمبادئ التأويل؛ فبإمكانهم إزالة ما يبدو من تعارض أو خلاف بين الدّين والفلسفة.

رابعا: أن محاولة إيجاد الصّلة بين الدّين والفلسفة، أو بين النصوص المتعارضة، من واجب الفلاسفة أو الحكماء وحدَهم، ولذلكَ ينبغي أن تكون محصورةً في نطاقهم، وكذلك ما يتبعها من تأويل للنصوص ونتائج تلزم عنه.

خامسا: أنَّ الفلسفة ومناهجها – مهما بلغت – لن يكون فيها غنًى للفيلسوف عن الدّين، ولا يمكنها أن تكون نظامًا مُستقلًا عنه، ولو فعلت ذلك لكان مستوى نظامها أقل قيمة وفائدة من ذلك النظام الذي يستند إلى الوحي والعقل؛ وذلك لأنَّ العقل البشريَّ محدود الطاقة ، وأنه يعجز في كثير من الأحيان عن إدراك كثير من الأمور، وهنا يأتي دور الوحي

الذي جاء بالإجابة عن كلِ شيء، وينتهي ابن رشد إلى أنه: «إذا ما فهم هذا الموقف حقَّ الفهم؛ فسيتبيَّن لنا أنَّ الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع والمتحابَّتان بالجوهر والغريزة»(٤١).

سادسا: أنَّ مبدأ وحدة الحقيقتين مبدأٌ واضح في المدرسة الرشدية تمسَّك به فيلسوف قرطبة لحلِ مشكلة الصلة بين الفلسفة والدين، والتي يُميز فيها بين حقيقة العامَّة وحقيقة الخاصَّة " أهل البرهان " إلا أنها تظلُّ في سياق تأويلات متعددة ليست خاصَّةً إلا للحكماء فقط دون العامَّة.

المبحث الثالث: توما الأكويني وفلسفته وتأثره بابن رشد

المطلب الأول: توما الأكويني نشأته وفكره وفلسفته ،حياته ومؤلفاته

توما الأكويني، القديس Thomas Aquinas: (١٢٢٥- ١٢٧٤): ولد في مدينة أكوينو الواقعة بين روما ونابولى لأسرة إيطالية أرستقراطية ذات نفوذ سياسى في إيطاليا، لاهوتي كاثوليكي إيطالي، تتلمذ للقدّيس ألبرت، تبعه إلى كولون ١٢٤٨، ثم عاد إلى باريس، حيث أصبح أستاذ للاهوت، ومن صباه أوفدته أسرته لدير الراهب بنيديكتى (Benedictine) في مونت كاسينو (Monte Csssion) لمدة تسع سنوات متتالية تعلم فيها العلوم المدرسية، وفى عام ١٢٢٩م التحق بجامعة نابولى، حيث واصل دراسته الجامعية والتحق بطريقة الدومينيكان، ومع أنَّ أسرته لم ترض عن هذا الاتجاه وحاولت إثنائه عنه لدرجة سجنه؛ إلا أن توما أصرَّ على نهجه ولم يتخلَّ عن مبادئه(٤٢).

نال لقب الأستاذية في اللاهوت عام ١٢٥٦م، وفى عام ١٢٥٩م عاد توما الأكوينى إلى روما ليتولى التدريس في مدرسة البلاط البابوى، وهناك درس أرسطو على (غليوم موريكا)

(٤١) "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، مرجع سابق، (ص ٣٨).

(٤٢) "الموسوعة الفلسفية"، روزنتال، مرجع سابق، (ص ٤٥).

من النصين اليونانى والعربى والشروح التى وضعت على الأصل، وقد تُوفّى توما الأكوينى عام ١٢٧٤م(٤٣).

لذا يعد الفيلسوف توما الأكويني من أكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية، ولا يزال تأثيره عظيما في الكنيسة الكاثوليكية، وفي الفكر المسيحي بعامة حيث بدأ دراسته في دير مونتي كاسيني الشهير وتابعها في جامعة نابولي، التي كان فردريك الثاني قد أنشأها في سنة ١٢٢٤، حيث درس الفنون الحرة السبعة " النحو، المنطق، الخطابة، الهندسة، الحساب، الفلك، الموسيقى "، بالإضافة إلى ذلك كان توما الأكوينى معروفاً بفيلسوف الكنيسة الكاثوليكية، كما عرف بلقب "الطبيب الملائكى" (Doctor Augelicns)، ويقصد بهذا اللقب الشخص المختص بعامَّة من يتعلّق بالكنيسة الكاثوليكية(٤٤).

فكره وفلسفته:

تعدُّ فلسفة توما مستمدَّة كلها من فلسفة أرسطو، كما هي في مؤلفاته الأصلية، وكما شرحه – خصوصا ابن سينا – مع تعديله بما يتلاءم مع العقائد المسيحية الأساسية.

وبالرغم من أنَّ الأكويني لم يعمر كثيرا إلا أنه نجح في أن يحتلَّ مكانةً مرموقةً في تاريخ الفلسفة العامَّة، لذا يقول الفيلسوف رسل(٤٥) من أنَّ فلسفة توما الأكويني تدرس في جميع المعاهد الكاثوليكية التي تُعلّم الفلسفة باعتبارها الفلسفة الوحيدة الصحيحة، وعلى ذلك فليست تقتصر أهمية القدّيس توما على الجانب التاريخي منه، ولكنه إلى جانب ذلك، ذو أثرٍ حيٍ؛

(٤٣) "الموسوعة الثقافية"، مجموعة من الباحثين، مؤسسة فرانكلين للطباعة – القاهرة، ط١، (ص ٣١٣).

(٤٤) انظر: اتجاهات التفكير الفلسفي في العصور الوسطى (ص ٢٨٦)، ماهر عبد القادر وآخرون. ط جامعة الإسكندرية "أورينتال" ٢٠٠٦م

(٤٥) فيلسوف بريطاني وعالم منطق ومساهم في تطور المنطق الرياضي وكتب في العلم الطبيعي وأن مشكلة الفلسفة تستمد مشكلتها من العالم الطبيعي وأن ماهية الفلسفة في التحليل والمنطق. انظر موسوعة الفلسفة (ص ٢٢٢).

كأفلاطون، وأرسطو، وكانت، وهيجل؛ لذا نشأت فلسفته المثالية الموضوعية نتيجة لتعريف الفلسفة الأرسطية وتكييفها مع الديانة المسيحية.

لذا أوهن توما الآراء المادية للفلسفة الأرسطية، وقوى من عناصرها المثالية، مثل مذهب المحرك الأول، وفي المقابل أثَّرت مذاهب الأفلاطونية الحديثة تأثيرا كبيرا في الفلسفة التوماوية، وقد اتخذ من النزاع حول الكليات موقف الواقعية المعتدلة، وكان توما يعتقد أنَّ العقل قادر على أن يثبت عقليًّا وجود الله، وعلى تفنيد الاعتراضات على حقائق الدّين، وكانت فلسفته تضع كلَّ شيء موجود في مكان من النظام الهرمي الذي خلقه الله، ولَقد عارض الفلسفة الرشيدية اللاتينية، وقضى آخر أيامه في نابلي.

ويمتاز مذهبه بالتفريق بين الفلسفة واللاهوت، فالفلسفة تعتمد على العقل وحده، بينما اللاهوتي يُعوِّل على الوحي دون أن ينكر العقل، وفي هذا ما يُقرِّب بين الفلسفة والدّين، وفيه ثقةٌ بالعقل الذي يستطيع أن يبرهن على وجود الله وصفاته، ويصل إلى المَعرفة اليقينية(٤٦).

ويستعين توما الأكويني بأرسطو، وأفلاطون، وابن رشد ما داموا يعتمدون على العقل السليم، وتُعدُّ مؤلَّفاته كثيرة تناول فيها الفلسفة، واللاهوت، وفسَّر معظم كتب أرسطو، وشرح أجزاء من الكتاب المقدَّس، وكتب في التربية والقانون، ولا تزال فلسفته حيَّة في التعليم الديني، ولدى طائفة من الفلاسفة المعاصرين، مثل: جيلسون ومارتيان. وكان يوسف كرم من أكثر مُفكّري العرب تحمُّسا لها، وذكر سياقات في كتابه عن فلسفة توما وفلسفته ناقلًا ومُلخّصا بعض

(٤٦) "الموسوعة الفلسفية"، عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، (ص ٤٢٨).

زوايا المراحل التي مرَّت بها الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، والتي عُرِفَتْ – آنذاك – باسم «الفلسفة المدرسية»(٤٧).

وتأتي أهم أراء الفيلسوف توما الأكويني من خلال بعض مؤلفاته، وأهمها:

١– الخلاصة ضد الوثنيين وهى ما يطلق عليه: الخلاصة الأولى.

٢– الخلاصة اللاهوتية – محل الدراسة – ترجمه الخوري بولس عواد وهو لم يتم هذه الخلاصة، وعلَّق عليه في فاتحة كتابه قائلًا: «فإن رغبتنا في أن نتتبَّع ما يختص التعليم المقدَّس على قدر ما يحتمله المقام من الإيضاح»(٤٨).

وفي هذا السّياق يعلّق بدوي في كتابه "فلسفة العصور الوسطى" أنَّ توما الأكويني لم يعرض في الخلاصة اللاهوتيَة للفلسفة الصرفة إلا باعتبارها ملحقة بالعقيدة الدينية وهي مقدمة يمكن أن يبدأ بها الدخول إلى فلسفته(٤٩).

---

(٤٧) انظر: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى، دار الكاتب، القاهرة ١٩٤٦م.

(٤٨) انظر الخلاصة اللاهوتية، للقديس توما الأكويني، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية بيروت ١٨٨١م (ص ٩).

وقد علق المؤرخون على هذا بأن التأمل والاسترسال الفكري حالا بينه وبين مواصلة الكتابة، التى توقف عنها تماما فى ديسمبر عام ١٢٧٣ م، أضف إلى هذا أن توما الأكوينى وضع شروحا لأعمال أرسطو ظلت موضع الاعتبار طول فترة العصور الوسطى، ومن هذا يشير الكُتَّاب إلى أن مؤلَّفه "الخلاصة اللآهوتية" يعتبر من أهم ما كتب؛ حيث وجَّه جهوده لمحاربة مذهب ابن رشد وانصاراه، وانتهى الأمر إلى تحريم الرشدية، فيما بين الأعوام (١٢٧٠ – ١٣٢٤).

(٤٩) انظر: فلسفة العصور الوسطى. عبدالرحمن بدوي. مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ط٢ – ١٩٦٩م . وجدير بالملاحظة أن القرن الثالث عشر الميلادي وكذا القرن الرابع عشر شهدا أحداثًا وتطورات كبيرة أثرت في تاريخ الفكر، وقد يعتقد البعض أن ذلك يرجع لتضارب وجهات النظر بين المذهب الكاثوليكى والمذهب البروتستانتى الذى أخذ شكلًا صريحا وجادا لأول مرة في هذه الفترة، حيث ظهر في شكل نظريات مذهبية محددة.

ويرى الباحث أنَّ توما الأكويني إن كان يستحق كل هذا التبجيل والأهمية في تاريخ الفكر الفلسفي فليس بوصفه فيلسوفًا لاهوتيا فقط بل بوصفه فليسوفًا خاض مشكلات هامة تتعلَّق بالحياة الروحية والفكرية للإنسان، واستطاع أن يُغيِّر بعض القوانين الفكرية داخل الكنيسة ويؤثّر فيها خاصَّةً في مواقفه من العقل والدِّين.

المطلب الثاني:

الدين والفلسفة وطريقة المعرفة في فلسفة توما الأكويني ونتائج علاقته بابن رشد:

إنَّ من أهمِ الحقائق عن العصور الوسطى (Middle Ages) اتساعها الهائل زمنيًّا، حيث تبلغ قرابة الألف عام، وإن كنَّا نُسلِّم أنَّ الرتم في زمان العصور الوسطى كان رتيبًا في كلِّ أمور الحياة، إلَّا أنَّ ما يتعلَّق بعالم الأفكار في العصور الوسطى كان نشطًا ولو أثرت عليه فترة الركود والظلام التي لم تستمر طويلًا، ففي خلال عام ١٥٠٠م بزغت الحركة الفكرية ودارت عجلة العلم الحديث ولمعت في الأفق باكورة الفكر الفلسفي المُتْقَن، وكان ممَّا لمع وقتها الحراك الفكريُّ الذي أسهمت فيه فلسفة توما الأكويني وقتها، وتحدَّدت طبيعة فلسفته بما تلقَّاه من تعليم وأفكار ومُعتقدات شخصية وتأثَّرت بفكر من سبقوه ومن عاصروه من الفلاسفة واللاهوتيين، وشكلَّت أفكاره نقطةً تحول هامَّةً وخطيرة في تاريخ العصور الوسطى، فأثَّرت في عصر من جاءوا بعد وفاته في عام ١٢٧٤م.

ويرى الباحث أنَّ الاهتمام الأيديولوجي الجوهريَّ في العصور الوسطى تمثَّل في العلاقة بين اللاهوت (Theology) الدِّين والفلسفة، وبين النقل أو الإيمان والعقل أو بعبارة أخرى: بين الإيمان الذى يقذفه الله في قلبه، والنظر العقلى الذي يتوصَّل إليه بنفسه، كون العقل والنقل فرعان من فروع المعرفة، يعتمدان على مصدرين مختلفين من مصادر المعرفة، وقد يكونا ملائمين أو غير ملائمين بالنسبة لبعضهما، إلا أنَّ المشكلة هنا تتمثَّل في أنَّ الإيمان (أو

النقل) لا يَمكننا تصوُّره؛ لأنه أمر غير خاضعٍ للعقل المجرَّد، كون التصوُّر العقلاني للإيمان على ما يبدو هو نقطة الالتقاء الواضحة والمشتركة التي يلتقى عندها فلاسفة العصور الوسطى.

كما توجد ثلاثة طرق مختلفة تتناول الصلة بين النقل والعقل (الدين والفلسفة)، وسوف نستخدم هذه الطرق كخلفية أساسية في النظرة للصِّلة بين الدِّين والفلسفة، وتلك هي طريقة القديس توما الأكويني.

وفي هذا السِّياق من الضروريِّ ذكر أنَّ الفلسفة الأرسطية كانت تتحدَّث عن أسبقية العقل على النقل (الفلسفة على الدِّين)، إلَّا أنَّ الجزء الأكبر من كتابات أرسطو بل ومعظم آرائه الفلسفية الهامَّة لم تكن معروفةً في أوروبا المسيحية لعدَّة قرون إلَّا أنَّ فلسفة أرسطو كانت حاضرةً بين العرب، وكانت فلسفته الطبيعية وميتافيزيقاه تدرسان خلال القرن التاسع الميلادي، أمَّا في فترة القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلادي فقد نبتت في التربة العربية مدرسةٌ من شرَّاح أرسطو، ويرجع ذلك لسبب هامٍّ وهو أنَّ إسبانيا في ذلك الوقت كانت أرضًا عربية، وأنَّ الثقافة الأوربية كانت قادرةً على تجديد اتصالها بأرسطو في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلادي.

وما يعنينا من هذا التطوُّر هو المشكلة التي أوجدها الاصطدام بين القرآن والكتابات الأرسطية هو اللقاء على أرضٍ إسلامية بين الدِّين والفلسفة في تلك الفترة في التي أثبتت فيها الفلسفة الأرسطية كفاءتها وأصابت قَدْرا هائلًا من الجاذبية العقلانية، ممَّا دعى بعض المستنيرين من العرب إلى الاعتقاد بأنها لا تقاوم، ولذا وجد ما يمكن تسميته بصورة ما "التعايش بين الفلسفة الأرسطية والدين الإسلامي"، ولم تكن الرشدية قد عبرت بعد إلى حدود أوربا المسيحية، ولكن بحلول القرن الثالث عشر الميلادي وصلت الرشدية اللاتينية أو المسيحية

لجامعة باريس، وكان من الواضح منذ البدية أنَّ أفكار ابن رشد تحفظ السبق والأفضلية للعقل على النقل(٥٠).

ويرى الباحث أنَّ فلسفة ابن رشد من مزجت الدّين بالتصوُّر العقلانيّ على أساس أنَّ القرآن دائما في حاجة إلى التفسير، وإنَّ الحكماء هم من يقومون بمهمَّة تفسيره كونهم المحترفين القادرين على إدارة المناقشات المنطقية الضرورية، خلق فرصة من التعايش والتجانس مما جعل ابن رشد يحرص على إثبات أن الحكماء أقدر من غيرهم على تقديم البراهين والأدلة كونهم المعدَّون ليخلقوا الصلة التوافقية التى قد تنشأ بين العقل والنقل أو بين (الفلسفة والدين).

لذا ففكرة تأثُّر توما الأكويني با بن رشد ومجالات ذلك التأثُّر بيان أمر مهم، وهو أنَّ الأكوينى مسيحي جاهد قدر وسعه أن يكون أرسطيًّا جيدًا ومسيحيًّا أصيلًا في ذات الوقت، وأنَّ تأثير الفلسفة الأرسطية في فلسفة توما الأكوينى كان تأثيرا جوهريا لدرجة يصعب معها تمييز الأفكار الأكوينية الأصلية عن أفكار أرسطاطاليس .

وإنَّ حقيقة التوفيق عند الأكويني بين الفلسفة والدّين مجالٌ ظاهرٌ في خلاصته اللاهوتية التي عرض فيها ذلك الأمر بشكلٍ واضحٍ، والتي بدأت في مبحثها الأول بالحديث عن التعليم المقدَّس وذكر عشرة فصول فيها، وأهمها عنوان الفصل الأول وهو: "هل تمس الحاجة إلى تعليم غير التعاليم الفلسفية؟" وهو فصل في غاية الأهمية كون الفصول الأخرى يعرض فكرة التأثُّر بالفلسفة الأرسطية من جانب وتأثره بابن رشد من جانب آخر، فيقول: «لا تبحث عما يتجاوز قدرتك فالتعاليم الدينية متكلّفة بجميع ما تحت العقل»(٥١).

(٥٠) انظر: "اتجاهات التفكير الفلسفي في العصور الوسطى"، مرجع سابق (ص ٢٩٤).

(٥١) انظر: الخلاصة اللاهوتية (ص ١٠).

وفي معرضٍ آخر يؤكّد هذا التأثُّر تحت فصله الثامن: "هل هذا التعليم استدلالي؟"، فيقول: «فالتعليم المقدَّس إذاً ليس له علم أعلى منه، فهو يناظر بطريقة الاستدلال من يجحد مبادئه متى كان الخصم مسلّماً بشيءٍ ممَّا قد حصل بالوحي الإلهي، كما يناظر المبتدعين بآي الكتاب المقدَّس، ومن يجحد عقيدة أخرى، أمَّا متى كان الخصم غير مُعتقد شيئاً مما كشف بالوحي الإلهي فليس بعد ذلك سبيل إلى إثبات العقائد الإيمانية بالأدلَّة، بل إلى نقض ما قد يورده من الحجج المضادة للإيمان؛ لأنه لما كان الإيمان مُستنداً على الحقّ المعصوم ويستحيل إثبات ما يضاد الحقَّ بالبرهان وضح أنَّ الحُجَج التي تقوم على نقض الإيمان ليست براهين بل أدلَّةٌ مردودةٌ»(٥٢).

وهذا العرض الذي يذكره الأكويني يبيّن بشكلٍ واضحٍ مكانة التعليم المقدَّس لديه والذي يعده أرفع العلوم، وأنَّ مبادئه لا تقاس بالعلم الطبيعي ولا الفلسفي؛ لأنها تتجاوز قدرات الإنسان وعقله، وهذا المبدأ أكّد عليه توماس حين قال: «ويستحيل إثبات ما يضاد الحق بالبرهان». وهو ذات المعنى الذي قامت عليه فلسفة ابن رشد قبله حين قال: «الحقُّ لا يضاد بالحقِّ». كما جاء ذلك في كتابه "فصل المقال"(٥٣).

من هنا نستطيع أن نشير إلى أنَّ مشكلة التأثُّر لو صحَّت العبارة والتي كان يهرب منها الأكوني نشأت لديه بسبب تحسُّسه من النقل أو الإشارة إلى شروح ابن رشد بشكل مباشر الأمر الذي شكّل أمراً عصيباً عليه، إلا أنَّ الأكويني طلب من المترجم "وليم فون موربيك"(٥٤)، بترجمة مؤلَّفات أرسطو من اليونانية مباشرة، وهذا ما يُردّده بعض الأكاديميين

(٥٢) انظر: الخلاصة اللاهوتية مرجع سابق (ص ٢٢).

(٥٣) انظر: كتاب فصل المقال مرجع سابق (ص ٩٨).

(٥٤) مترجم هولندي ظهر في أواخر العصور الوسطى، اعتنى بترجمة بعض الأعمال الفلسفية والعلمية وخصوصا في الطب من اليونانية إلى اللاتينية. وانضم إلى مسلك الدومنيكان ومن ثم أصبح أسقف اللاتين في مدينة كورنيثا اليونانية،

الغربيين؛ أنَّ القديس توما كتب عدداً مهمًّا من الشروح على مؤلَّفات أرسطو ومنها شرح على كتاب النفس، وشرح على الأخلاق النيقوماخوسية، والميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة).

ولكن الحقيقة أنَّ عناوين هذه الكتب هي كتب ابن رشد التي ترجمت إلى اللاتينية وكانت متداولةً في عصر القدّيس، وأنه اطَّلع عليها وخصوصاً الشروح الكبيرة التي اتخذها موديلاً كما تؤكّد الموسوعة الكَاثوليكية(٥٥).

ويرى الباحث أنَّ المهَّم هنا التركيز على حضور ابن رشد المباشر وغير المباشر في كتابات القدّيس توما الأكويني، خاصَّةً إذا أكَّدنا على حقيقة تاريخية؛ وهي أنَّ توما تابع شروح ابن رشدَ وسار على منهجها، كما تابع الترجمة التي قام فيها الأسقف موربيك واعتمد على الاصلاحات والتجديدات التي أضافها الأسقف موربيك بعد مقارنة النصوص اللاتينية المترجمة للعربية لشروح ابن رشد، ومن أظهرها شروح ابن رشد على كتب أرسطو.

هذا التداخل بين الأفكار الأرسطية والفكر الأكويني تُفسّره سلسلةٌ من الأحداث التاريخية لتاريخ الفكر الفلسفيِ، ذلك أنه لقرون طويلة عرفت أوربا المسيحية الأعمال المنطقية لأرسطو بينما كانَت كتبه عن "ما وراء الطبيعة" وكذلك فلسفتة الطبيعية مجهولةً تماما في أوربا المسيحية، ومنتشرةٌ ومترجمةٌ في العالم العربيِ .

ولعل أهمية الأسقف موربيك في الدوائر اللاهوتية لعصره وما بعد تكمن في أنه وفر ترجمة لكتاب الفيلسوف الأفلاطوني المحدث "برقلس" (٤١٢ – ٤٨٥ م) والمعنّون: "مبادئ اللاهوت"، والذي أنجز ترجمته في العام ١٢٦٨. (انظر: وليم موربيك/ الموسوعة الكاثوليكية ص ٤٩).

(٥٥) انظر: "مقالة محنة القديس توما الأكويني مع تراث ابن رشد"، د. محمد جلوب الفرحان، مجلة أوراق فلسفية جديدة ٢٠١٢.

ومع نهاية القرن الثاني عشر الميلادي بدأت الأفكار الأرسطية تظهر في العالم الأوربي المسيحي عن طريق الفلاسفة العرب أمثال "ابن رشد" وابن سينا وشيئا فشيئا أصبح النسق الكامل للفلسفة الأرسطية ميسَّرا لدى المسيحيين في أوربا، بل ظهرت أيضا ترجمات دقيقة لمؤلفاته أخذت عن النصوص اليونانية الأصلية(٥٦).

هنا تتضح لنا الأهمية التاريخية لتوما الأكويني، الذي استطاع في هذا الجو المشحون بالتحفُّز والمصادمات بين الفلسفة الأرسطية والأيديولوجية المسيحية أن يحلَّ المشكلة لكل من الاتجاهين، بطريقة جعلت الكنيسة الكاثوليكية نفسها لا تتحرَّج في قبولها والموافقة عليها.

ولقد تمثَّل الحلُّ الأكويني في تقبُّل الفلسفة الأرسطية مهما كانت، وتطويعها أو تشكيلها بطريقة لا تجعلها تتعارض مع الدّين، وبأسلوب توفيقيٍ فريد بحيث لا تتصادم مع الكنيسة، وفي سبيل هذا الغرض اضطر الأكويني إلى رفض بعض النقاط الرئيسية وحذفها، كما اضطرَّ إلى تعديل بعضها الآخر بحيث تتفق والمعتقدات الدينية المسيحية، وفقا لما سبق ذكره فإنه يمكننا القول بأن توفيقية الأكويني تعتمد على عنصرين اثنين رئيسيين، هما:

الأول: الفصل الواضح بين الفلسفة والدّين.

الثاني: الأساس القائل بوحدة الحقيقة كونها رافدا للمعرفة الإنسانية، وأنَّ هناك صلة بين الإيمان والمعرفة الطبيعية (الصلة بين النقل والعقل)، وقد أكَّد توما ذلك المبدأ فقال في خلاصته تحت عنوان: "هل في الله ثالوث؟" كل ما في الله فهو في وحده الذات الإلهية لأن الله هو

(٥٦) "الموسوعة الفلسفية"، عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، بتصرف، (ص ٤٣٠).

عين ذاته فلو كان في الله ثالوث لكان ذلك في وحدة الذات الإلهية فكان في الله ثلاث وحدات ذاتية وهذا بدعة»(٥٧).

وهنا يظهر بجلاء مساحة التوفيقية عند الأكويني ومجال تأثُّره بابن رشد وبفكر الواحدية وبوحدة الحقيقة؛ كونه يعتقد أنَّ الثالوث اسم جمع وهذا يقتضي الكثرة وأنه لو وجدت نتيجةٌ عقليةٌ متعارضةٌ مع حقائق الدِّين فلا بدَّ أنها سفسطةٌ وليست يقيناً.

وعليه يرى الباحث في جهة المقارنة أنَّ الرأي الأكويني صريح وواضح بخلاف الرأي الفلسفي عند ابن رشد الذي وإن رأى بوحدة الحقيقتين والتي يميز فيها بين حقيقة العامة وحقيقة الخاصة "أهل البرهان" إلا أنها تظل في سياق تأويلات مُتعدِّدة ليست خاصَّة إلَّا للحكماء فقط دون العامَّة.

فبالرغم من هدف توماس الأكويني الذي كان يتمنَّى أن يُحقِّقه، فهذا لا يصور ما حقَّقه توماس فعلًا في أعماله، فالدراسة الواقعية لأعماله تظهر تعمُّقَه في الفلسفة الأرسطيه، فجعله يخوض في مسائل الدِّين من خلال موضوعاتها الجديدة على الفكر المسيحيِّ الدِّينيِّ، فوفَّق بين الفلسفة الأرسطية وبين حقائق الدِّين.

ويرى الباحث أن توماس ميَّز بين مجال الفلسفة والدِّين – أو علم اللاهوت – وبالرغم من ذلك رأى أنَّ هناك مجالًا مشتركًا بينهما وهو اللاهوتَ الطبيعي، أو ما يسمَّى بمبحث الألوهية

(٥٧) انظر: الخلاصة اللاهوتية، مرجع سابق، الفصل الأول المبحث الحادي والثلاثون، (ص ٣٨٨).
وعلية يؤكد في كتابه "الخلاصة اللاهوتية" أن الفلسفة مجرد خادمة أو تابعة للدين، ويجب عليها أن تلتزم بالحقائق الإيمانية، وفصل توما الأكويني بين الفلسفة والدين تماما كما فعل من قبله ابن رشد، واختلف الأكويني في ذلك؛ لأن ابن رشد تمسك بالفصل بين الدين والفلسفة،، لاعتقاده بأن المزج بين قضايا الدين والفلسفة في علم الكلام هو الذي يؤدي إلى البلبلة الفكرية، وإلى الانقسامات العقائدية، بينما الأكويني رأى أن الفلسفة يمكن أن تكون فقط أداة يستعان بها في مجال علم اللاهوت.

الميتافيزيقي، وإن اختلفا في المنهج، فالفلسفة تبدأ من عالم الخبرة لترتفع بالعقل حتى تصل إلى معرفة الله، وما تتوصَّل إليه من المعرفة بالله هو القدر الذي يمكن أن يعرف به الله من المخلوقات (٥٨) .

مجالات تأثُّر الأكويني بابن رشد تتلخَّص في الآتي:

الأول: استعماله للمنهج الرشدي .

أشرنا سابقًا للفرق بين تفكير ابن رشد الفلسفي وتفكير القدّيس توما الأكويني الكاثوليكي اللاهوتي، فالأكويني وريث حركة لاهوتية معارضة للفلسفة اليونانية التي تنظر إليها بعين الريبة والشك، في حين على العكس من ابن رشد الذي يعد وريث حركة فلسفيَّة إسلاميَّة وعربيَّة أوَّلًا، ومن ثَمَّ وريث حركة فلسفية مغربية كونت مسارا منهجيًّا مختلفًا في عقد الاتصال بين الدّين والفلسفة، إلّا أنَّ الأكويني استعمل المنهج الرشديَّ – ولو لم يصرح – وهذا الأمر أشار إليه د. محمد جلوب في نقله عن الموسوعة الكاثوليكية(٥٩).

---

(٥٨) P mandonnet et.Destree ; Bibliogeraphie thomiste . Le Saulchoir et et Vrin 1, 1921 . 2 1960 Paris.

ويعد هذا الكتاب من أشهر كتب توماس ، وكلمة " بيبلوغرافيا " تعني بالفرنسية مؤلفات توماس وهو محاولة لدراسة آثار ومؤلفات توماس إلى العامة لأجل غايات عملية باعتبار توماس يمثل المؤوّل الرسمي للمذهب الكنسي حتى خارج الكنسية الكالثولكية كما نقل هذا المؤرخ البلجيكي mandonnet وهو من أصل دمونيكي وهو من الإتحاد التومي الجديد والمطور للنظريات الفلسفية في العصور الوسطى.

(٥٩) وهي موسوعة باللغة الإنجليزية نشرت بواسطة ذا إنسيكلوبيديا برس، عرضت للمرة الأولى في مارس ١٩٠٧؛ واكتملت في عام ١٩١٤ ، وصممت لإعطاء قرائه معلومات كاملة موثوقة في دائرة المصلحة والفعل والعقيدة الكاثوليكية، وهذه الموسوعة قد أحصت الاقتباسات التي قام بها القديس توما الإكويني من مصادر وشروح ابن رشد التي ترجمت إلى اللاتينية والتي كانت متداولة في عصر القديس توما، وذكرت بالحرف الواحد أن القديس توما قد اقتبس خمسمائة وثلاث من المرات من ابن رشد والسؤال؛ ماذا يعني هذا الاقتباس؟ يعني شيئا واحدا لا غير، وهو

في مقالة: "محنة القدّيس توما الأكويني مع تراث ابن رشد"، فقد نقل أنه اقتبس من كتابات ابن رشد خمسمائة وثلاث مرات، وترى أنَّ القدّيس توما اتخذ من الشرح الكبير لابن رشد أنموذجا له ولكن القديس توما عمل في الوقت ذاته على تفنيد ابن رشد وكشف ما أسماه بالأخطاء التي وقع فيها، ولهذا خصَّص رسائل عدَّةً لإنجاز هذا الغرض، وعندما ينقل منه أو يتحدَّث عنه، فيقول: «كما قال الشارح العربي»(٦٠).

لذا يتضح لنا أنَّ جوهرية نظرية ابن رشد التي تبنت فلسفة عدم التعارض بين الدّين والفلسفة كانت حاضرةً بقوَّة داخل أروقة العصور الوسطى ممَّا جعل توما الأكويني يَتبنَّاها ليحلَّ مشكلة قائمة بين الفَلسفة واللاهوت بل سلك في فلسفته رشدية فيها من التوسُّط والاعتدال فاتبع ابن رشد في السر وهاجمها في العلَن مُسايراً ظروف سلطة الكنيسة في وقته ولو أنَّ الأمر انكشفَ بعد موته.

ولقد أكَّد صاحب كتاب موسوعة المجدّدين في الإسلام هذا الرأي فعلَّق أنَّ المواقف المناهضة للفلسفة الرشدية إبان العصور الوسطى لَم تستمرَّ طويلا حتى صارت الرشدية المرجع والمصدر مما اضطرَّ لويس الحادي عشر ملك فرنسا إصلاح التعليم عام ١٤٧٣م طالباً من الأساتذة اتباع تعاليم ابن رشد(٦١).

وتأييداً لذلك يعزى إلى توما الأكويني الجمع بين كثير من العناصر المتناقضة في العصور الوسطى، وكلمة مركَّب تحمل في طيَّاتها نغمة توفيقية للتقييم، لذا وجب علينا أن نعترف أنَّ توما الأكويني بدأ يُحيي النزعة التوفيقية اليونانية في الفلسفة الوسيطة، فخلق من الأفكار نسقاً متوافقاً، بحيث تتعايش العقيدة الدينية المسيحية تعايشاً منطقيًّا مع العديد من الأفكار

السلطة المعرفية القوية لابن رشد على تفكير وقلم الأب الروحي للتومائية.

(٦٠) انظر: مقالة "محنة القديس توما الأكويني مع تراث ابن رشد" مصدر سابق.

(٦١) انظر: "موسوعة أعلام المجددين في الإسلام من القرن الأول حتى القرن الخامس عشر". سامح كريم، مكتبة الدار العربية القاهرة ٢٠٠٨ ط١ ج ٢ (ص٧٧).

الأخرى، لا سيّما أفكار أرسطو وأوغسطين[٦٢]. وكذلك بعض أفكار الأفلاطونية الجديدة، حتى أنَّ بعض هؤلاء الفلاسفة وصفتهم الكنيسة بلقب «آباء الكنيسة الأولين»[٦٣].

ويرى الباحث هنا أنَّ ما قدَّمه الأكويني من أفكارٍ متأثّرًا بها بابن رشد ممَّا اضطرَّ رجال الكنيسة أن يهاجموها في البداية، صارت بعد زمن من فترة الاصلاح الكنسيِ تتبنَّى فكر الأكويني هو، بل أصبحت فكر الكنيسة الرسمي.

وهذا يسوقنا إلى مرحلة تاريخية مرَّ بها ابن رشد وهوجم بل أحرقت كتبه، وهذا يجعلنا ندرك أنه من الممكن أن تتغيَّر وتتبدَّل تأويلات رجال الدين بتغير الأزمنة والظروف لتبقى حقائق الدّين المنزَّل خالدةً ثابتةً لا تتغيَّر، وصالحةً لأنها تُمثّل الحقَّ على مرِ العصور، بل ومن زاوية أخرى من الممكن أن تطرأ تغييرات على كلٍ من علم الكلام الإسلاميِ واليهوديِ وعلم اللاهوت المسيحي – وقد حدث هذا بالفعل! – على مر العصور وفي تاريخ الأديان والتيارات الدينية المختلفة وخاصَّةً ما يتعلَّق من موقفها من الفكر الفلسفيِ عامَّةً.

من هنا تجدر الأهمية بذكر إنجازين بارزين قدَّمهما توما الأكويني في مجال التوفيقية:

أولهما: أنه حافظ على عملية الفصل بين الفلسفة والدّين، حيث قدَّم المعرفة من خلال الإيمان، وهو مما خالف فيه ابن رشد ومنهجه في أهمية الصِلة بينهما .

(٦٢) أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠) أسقف مدينة هيبو، لاهوتي مسيحي وفيلسوف متصوف اعتنق آراء قريبة من الأفلاطونية الجديدة ولنظرته العامة للعالم طابع إيماني واضح المعالم يقوم على مبدأ "حيث لا يوجد إيمان لا توجد معرفة ولا توجد حقيقة" من أهم كتبه "مدينة الله" الذي طور من خلاله المفهوم المسيحي لتاريخ العالم. انظر: الموسوعة الفلسفية لرزونتال (ص ٦٧).

(٦٣) P.Mandonnet et J. Destress: Bibliographie thoiste . Le Saulchoir et Vrin , 1.1921.2 . 1960 Paris

وثانيهما : اعتقاده أنَّ العقل الإنسانيَّ يستمد معرفته كلَّها من العالم المحسوس، وهذه الفكرة كما ترى أرسطية الأصل وليست من بنات أفكار توما الأكويني، وقد كانت الإضافة التي ساهم بها توما الأكويني هي تحديده للعلاقات الوظيفية بين الفلسفة واللاهوت؛ أننا لا نلجأ للعقل وحده نلتمس عنده الحقيقة؛ لأنَّ العقل محدودٌ بالمادَّة، وكذلك محدودٌ بالحواس، ولذا فنحن نلجأ للعقيدة الإيمانية لتكون عوناً للعقل في معرفة الخلق، غير أننا يجب أن نُنوه أنَّ عملية التمييز بين الفلسفة والدِّين عند توما الأكويني لم ينتج عنها ثنائية في فلسفته، وربَّما قال قائل إن موضوع المعرفة وُجد في كلٍّ من الفلسفة واللاهوت.

من هنا بات واضحاً في فكر توما الأكويني أنَّ انفصال اللاهوت (النقل) عن الفلسفة (العقل) ينبع من هذا التحديد، وأنَّ اللاهوت أو الدين يتناول القضايا المسلَّم بها في الإيمان، أمَّا الفلسفة فتتناول القضايا المسلَّم بها عن طريق المعرفة العلمية، وفي نفس الوقت فإنَّ اللاهوت (النقل) كمذهب دينيٍ مقدَّس – كما يذكر الأكويني – يظل ذا معنى مزدوجٍ وأثرٍ عقليٍ، وذلك لأنَّ موافقتها الضمنية مرهونةٌ بالقبول العقلي، لأنَّ الإيمان يفترض مسبقاً الإدراك الطبيعي كأمرٍ مسلَّم به، إلا أننا نعتقد أنَّ الأكويني لم يدَّعي أسبقية (أفضلية) العقل على النقل (الفلسفة على الدِّين)[٦٤].

والحقيقة هذه تؤكّدها صاحبة كتاب " أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى" في أنَّ الأكويني لم يظهر أي رغبة لاستبدال سلطة الاعتقاد اللاهوتية بالفلسفة العلمانية (الدنيوية) وذلك في مناقشة الأمور المتعلّقة بتفسير الإنجيل، كذلك فإنه لم يتبنَّى فكرة "ترتليان" القائلة: «إنني أومن أنه ليس هناك ما يعقل» [٦٥] .

(٦٤) انظر: "الخلاصة اللاهوتية"، مرجع سابق، الكتاب الأول، الفصل العاشر، (ص ٢٦).

(٦٥) زينب محمود الخضري، "أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى"، دار التنوير للطابعة والنشر، الطبعة الثانية – ص ١٥٤، ١٩٨٥.

كما قد أبدى الأكويني معارضةً واضحةً وصريحةً لفكرة أسبقية (أفضلية) الدّين على الفلسفة (النقل على العقل)، ولكنه شارك أوغسطين وانسلم وجهة نظرهما، من حيثَ إمكانية وجود نوع من الإدراك العقليِ للحقائق الدّينية الموحى بها، ولكنه ذهب أبعد من أوغسطين ونظريته في أسبقية المحافظة على جوهر العَقيدة من أي فكرٍ ولا ينطلق الإدراك العقليِ إلّا من خلالها(٦٦).

لقد أقرَّ الأكويني هذه الحقيقة مع بعض التحفُّظات حين ذكر أنَّ هناك درجةً مُعيَّنةً من التطوُّر العقلي والنضج الفكرى الذي يجب أن يصل إليها العقل البشريُّ، ثُمَّ بعد ذلك يُصبَح مهيَّئا ومعدًّا لاستقبال الحَقائقَ الكشفية (الموحى بها من السماء)، ولعلَّ ذلك يرجع لأسباب منطقيَّة وجيهة يذكرها الأكويني، ألا وهي أنَّ العقل غير المؤهَّل، أو الشخص الأُمّي لن يستطيعً أن يفهم معنى كلمة الله، وبالتالي غير كفء لاستقبال الرسائل الإلهيَّة الموحى بها من السماوات العلا كضرورة للإدراك العقلاني، فيذكر أنَّ العقل يستطيع بطريقه الخاص أن يصل إلى العديد من الأفكار الدينية والحقائق الإلهية، حتى لو لم يكن به فكرةٌ مسبَّقةٌ عن الإيمان بالوحى ورسوخ العقيدة الدينية فنحن نستطيع من خلال قوانا الإدراكية أن نتوصَّل إلى العديد من الحقائق الضرورية للخلاص.

ويقسم الأكويني اللاهوت (النقل) إلى نوعين مختلفين من الناحية العقائدية:

النوع الأول: هو الأمور الموحى بها، أي التي يأتي خبرها من السماء (من عالم ما وراء الطبيعة).

النوع الثاني: هو الأمور غير الموحى بها (الطبيعة)، حيث أنَّ التفكير العقلانيَّ يستطيع بمفرده أن يثبت بعضاً من الحقائق الضرورية التى تُمهِّد وتدعو للخلاص.

(٦٦) انظر: ينب محمود الخضري، "أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى"، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية – ١٩٨٥. (ص ١٥٥) بتصرُّف.

أمَّا اللاهوت الموحى به (أي الذي يأتي خبره من عالم وراء الطبيعة)؛ فهو قادر على أن يثبت كلَّ الحقائق الضرورية للخلاص بما في ذلك الحقائق التى نستطيع إثباتها بدون الرجوع للإنجيل، لكن اللاهوت الموحى به الشامل الكامل لا يتطلَّب منَّا إهمال اللاهوت الطبيعي؛ لأنَّ هذا الأخير جزء من الوحى، والفارق فقط أنه يحتوى على بعض الحقائق التى يحتويها الأول وليست كلها (٦٧) . ويرى الباحث أن في هذا دلالة صريحة على متانة الصلة بين الدين والفلسفة من جهة، والعقل والنص من جهة أخرى. لكونهما لا يتعارضان بل يطلب كل واحد منهما الآخر. ورغم وضوح هذه العلاقة إلا أن توماس الأكويني في العديد من مواقفه يبعد النص الإنجيلي عن الطبيعة ويجعله متعاليا لا يمكن للعقل إلا أن يسلم به دون برهان أي إن الفلسفة ليست دوما قادرة على البرهنة على النص الإنجيلي ويظهر هذا خاصة في إيمانه بالتثليث والصلب وغيرهما، إلَّا أنَّ الفارق بينهما ليس فارقا كميًّا بالدرجة الأولى كما يمكن أن يظنَّ البعض، أنَّ اللاهوت الطبيعىَّ يبدأ من أسفل، من العالم المحسوس الذي بين أيدينا، ويستمر فى الصعود حتى يصل للعالم السرمدى، حيث الإله مصدر كلِ الحقائق، وهذه العملية كما هو واضح تعتمد على الإدراك العقلانِي، حيث نستقرئ المخلوقات التي في عالمنا الأرضيِ، وبذلك فإنَّ قوانا العقلانية الطبيعية تمكننا من الوصول إلى اليقين من خلال بعض الحقائق، لكننا نظل دائما في حاجة إلى الوحي (اللاهوت) ليكشف لنا الحقيقة كاملةً ويُوضّح ما صعب على العقل استيعابه، ولهذا فإننا نلجأ للعقل ولكننا لا نلجأ للعقل وحده، لأنه محدودٌ بالمادَّة، وإنما نلجأ للنقل (اللاهوت)، فهما متعاونان ويُكَمِّل كلٌّ منهما الآخر ويُتمِّم معرفته ويثبت عقيدة البشر(٦٨).

(٦٧) مرجع سابق ص ١٥٥

(٦٨) انظر: زينب محمود الخضري، "أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى"، مرجع سابق (ص ١٥٦).

إنَّ توما الأكويني يقرر في النهاية أنَّ بعض الحقائق التي يتوصَّل إليها الإنسان بالإدراك العقلي الطبيعي تحتاج للتدعيم والكشف عن طريق وحي السماء؛ لأنَّ الدلالة العقلية وحدها لا تكفي، وإنما تحتاج لدعائم الإيمان.

ووفقًا لآراء توما الأكويني نجد هناك نوعين من أنواع الكشف:

الأول: هو الوحي والحقائق المعقولة التي لا تحتاج ولا تتطلَّب الشك على الرغم من أنها غير مبرهنة.

الثاني: الكشف والحقائق العقلية التي يستطيع العقل البشري أن يبرهنها ويثبتها.

هكذا يتمُّ التوفيق بين العقل (الفلسفة) والنقل (اللاهوت)، حيث يثبت الأكويني أنَّ الأدلَّة العقلية قادرةٌ على إثبات وبرهنة وجود الله(٦٩)، ولعل ذلك الرأي قد نادى به كافَّة فلاسفة العصور الوسطى.

كذلك فإننا نلحظ الاعتدال في فكر توما حيث يعتقد أنَّ بعضًا من أحكام الدِّين مثل أسرار الكنيسة المسيحية لا يمكن إثباتها أو برهنتها بالإدراك العقلي، ولكن بعض العقائد الجوهرية في الديانة المسيحية التي يمكن للفكر البشري أن يعقلها ويدرك ما فيها – مثل فكرة التثليث على سبيل المثال – غير الحقائق الدينية الأخرى التي لا تخضع للبرهان، والتي يعتقد توما الأكويني أنها (فوق مستوى الفكر وليست ضده).

الثاني: التأويل وفق المنهج الأرسطي:

(٦٩) انظر: الموسوعة الفلسفة لبدوي، مرجع سابق، (ص ٤٢٦).

تأتي فكرة وطريقة ونوعية الممارسة التي استخدمها الأكويني في فلسفته ظاهرة بمدى أثر الفلسفة الرشدية عليه كونه اهتمَّ بتلخيص فلسفة أرسطو في فلسفته من جهة، والاستعانة بالمدرسة الرشدية في فهم الكتاب المقدَّس من جهة أخرى، إلَّا أنَّ توما الأكويني عالم لاهوت مُجدَّد، يرى الاستعانة بالفلسفة في تجديده، وكان توماس يبرِر القضايا الدينية ويدافع عنها ضدَّ أعدائها عقليًّا وباستدلالات فلسفية.

أمَّا ابن رشد فهو فيلسوفٌ عقلانيٌّ، أراد أن يحلَّ مشكلة الفلسفة مع الدّين، وأن يدافع عنها ضد الهجوم الذي كان يشنه عليها أعداؤها باسم الدّين، كون اهتماماته كلها فلسفية، وبسبب هذا الخلاف كثيرا ما لجأ الأكويني لابن رشد ليستعير منه المبادئ الأساسية لحلِ أيَّة مشكلة ليعالجها بعد ذلك معالجةً مختلفةً تماما، فالحقيقة الواحدة: العقل والإيمان لا يتعارضان أبدًا عندً توماس الأكويني، فهو يتمسَّك بمبدأ أساسيٍ وهو أنَّ الحقيقة لا يمكنها أن تنقسم ولا يمكن لأجزائها أن تتعارض(٧٠). **إلا أنَّ الباحث يرى** أنَّ مبدأ وحدة الحقيقتين مبدأ واضح في المدرسة الرشدية تمسَّك به فيلسوف قرطبة لحلِ مشكلة الصّلة بين الفلسفة والدّين كما أسلفنا، وهو ما يمايزه عن الأكويني، والذي استفاده منه الأكويني لحلِ مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين لكن بطريقة التوفيق سواء اعترف هو بذلك أم لا.

فالمبدأ الأساسيَّ الذي تقوم عليه فلسفة الأكويني التوفيقية هي أنَّ الفلسفة هادمةٌ للاهوت، بمعنى أنه إذا وُجدت نتيجةٌ عقليةٌ مخالفةٌ ومتعارضةٌ مع حقيقة من حقائق الوحي فإنَّ الوحي هو الحقُّ؛ أي أنَّ في النهاية الحقيقة هي حقيقة الدّين، وهذا الموقف يختلف عن موقف ابن

(٧٠) انظر: "أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى"، (ص ١٥٨، ١٥٩)، مرجع سابق، بتصرف يسير وتعقيب كون مبدأ وحدة الحقيقتين مبدأ واضح في المدرسة الرشدية وليس مبدأ الحقيقة الواحدة .

رشد العقلانيّ الجريء المؤمن بقوة عظمة العقل وبقدرته على بلوغ الحقيقة معتمدًا على قُدراته الذاتية إذا ما استخدم منهج البرهان السليم.

إنَّ أول خطوة خطاها ابن رشد وهي في سبيل معالجة مشكلة الصّلة هي قوله: «إنَّ الشرع يوجب التفلسف لأنَّ هذه وسيلة لمعرفة الله»، أمَّا توماس فقد قلب تلك الفكرة رأسًا على عقب، حيث يثبت احتياج الإنسان إلى اللاهوت المقدَّس إلى جانب اللاهوت الطبيعي، وهو جزء من الميتافيزيقا.

ولقد نادى ابن رشد، وتوماس الأكويني من بعده، بضرورة الفصل بين الفلسفة والدّين، فتمسَّك ابن رشد بالفصل حتى لا يكون هناك عدوان من جانب علم الكلام على مَجال الفلسفة فيفسدها ويفسد عقليات العامة.

أمَّا توماس الأكويني فقرَّر في منشوراته أنَّ الفلسفة والدّين لهما مجالًا مشتركًا وهو اللاهوت الطبيعي، كما أنَّ اللاهوت المقدَّس يمكنه استخدام الفلسفة كأداة لتوضيح ما قد غمض من مبادئ الإيمان، وللردّ على حجج الفلاسفة المعارضة؛ أي للدفاع عن الدّين(٧١).

فتوماس بذلك يكون بداهةً قد أعاد الفلسفة مرَّةً أخرى للخضوع للدين، فبينما تمسَّك ابن رشد بحزم بالمبدأ الذي نادى به لأن ذلك يخدم أغراضه الفلسفية؛ لم يتمسَّك توماس بهذا المبدأ الذي أخذه عن ابن رشد عندما كان هذا يخدم أغراضه اللاهوتية، ويشترك كلٌّ من ابن رشد والأكويني في أنَّ الفلسفة الحقيقية هي فلسفة أرسطو، والأرسطية بالنسبة لابن رشد

---

(٧١) – S.Thomas Aquinatis: opera omnia 23 volumes in folio.parma.p.Flaocadori ,1862

هي تلك التي حاول تنقيتها من الشوائب، ولكنها ظلت مع هذا محتفظة ببعض العناصر الأفلاطونية المحدثة.

أمَّا بالنسبة للأكويني فهي الأرسطية الخالصة، وقد عرف حقيقة الكتب المنسوبة خطأ إلى أرسطو ورجع إلى الأصول اليونانية مترجمة ترجمات جديدة إلى اللاتينية، وقد أفاده في ذلك كثيرا صديقة جيوم دي موربيك، الذي تولَّى الترجمة من اليونانية مباشرةً إلى اللاتينية.

وفي بعض الأحيان كان توماس يعترف أنه لجأ إلى التأويل الرشدي للقضايا الأرسطية، وأنه فعل ذلك مرارا دون أن يعترف بتأثُّره بابن رشد صراحةً، لذا لم يستطيع الفيلسوف توما الأكويني أن يلجأ لتلك الوسيلة؛ وذلك لأنه قد سار على خطى القدّيس أوغسطين واعتبر أنَّ المعنى الحرفيَّ للنصِ الدينِ يحتوي على كلِ المعاني الأخرى.

والخلاصة : تؤكّد تأثُّر توما الأكويني بابن رشد وأخذه عنه كثيراً من الآراء الفلسفية التي عالج من خلالها مشكلة العلاقة بين الدّين والفلسفة، وهذا يتضح في سياقات النتائج التي وصل إليها توماس ولو أنه لم يستطع أن يَصرح بها في خلاصته اللاهوتية، كما يرى الباحث أنَّ ابن رشد له مبرّراته الفلسفية التي ربَّما يُعذر بها ولو كانت في سياق كلاميٍ ساقته ظروفٌ معرفيةٌ وتاريخيةٌ لها، وللبعد عن مظنَّة الخلاف في رأي ابن رشد وفلسفته التي حشد لها آراءه وكتبه أنَّ التفريق بين أصناف الناس واجبةٌ، فمن المعلوم أنَّ طلاب الشريعة ومنهجها مغاير في اتجاهه عن طلاب الحكمة والفلسفة ومنهجها.

لذا يرى الباحث: أنَّ الفكر الأكويني في حقيقته يعدُّ مجدّداً للكاثوليكية وصاحب منهجٍ تنويريٍ، خاصَّةً إذا فهمنا أنَّ بعد قرنين من الفلسفة الأكوينية أصبحت عائقاً للتطوُّر العلمي والسبب أنَّ العقلانية الحديثة تأسَّست من خلال القطع مع فلسفة ابن رشد وهو ما يعد

حقيقة مصيرا للعلاقة بين الأكويني وابن رشد، فالأكويني بآثاره الفلسفية اللاهوتية دعم أركان الكاثوليكية في القرون الوسطى والتي جعلت من الفكر الأرسطي أساسا للإيمان الكاثوليكي، الأمر الذي جعل الكنسية في مواجهة عنيفة لكلّ التيارات الإصلاحية التي بدأت تعرفها أوربا في آواخر العصر الوسيط وبداية النهضة دينيًّا وفلسفيًّا وعلميًّا والتي منها مثلاً: صكوك الغفران ومحاربة توجهات العلماء ومحاكمتهم .

وإن كنَّا نختلف أو نتفق هنا مع ابن رشد رحمه الله إلا أننا نستطيع القول ولا شك في أنَّ ابن رشد يُمثّل أحد الأعلام الذين امتدَّ تأثيرهم إلى الفكر في العصور الوسطى اللاتينية، سواء كان هذا الفكر فلسفيًّا خالصا أم كان لاهوتيًّا متفلسفا، وبذلك كان أحد رسل الفلسفة الإسلامية الذين امتدَّت حضارته المعرفية للعالم، بل يكفي أنَّ حضارتنا الإسلامية أنجبت أمثال ابن رشد الذي برع في فنون كثيرة وصار شامةً فارقةً في فلسفتنا الإسلامية تحمل أصالةً معرفيَّةً وفلسفية.

الخاتمة وأهم النتائج

بعد هذه التطوافة التي عبرنا فيها من أثر تاريخ الأندلس وفلاسفته على فلاسفة الغرب وخاصة فلاسفة العصور الوسطى، والتي تضعنا أمام تراث فكري وحضاري كبير كان بيد فلاسفة المسلمين، والذين استطاعوا أن يخلدوا بفكرهم تاريخاً فلسفيا تقف عنده مدارس الغرب بإعجاب وتأثر.

لذا لم يستطع الفيلسوف توماس أن يخفي هذا الأثر فأخذ معظم مبادئ نظريته التوفيقية من ابن رشد، ولكنه كان يهدف لشيء مختلف تماما، إذ كان يريد التوفيق لصالح الدين ليثبت أن الحق في جانب الدين دائما رغم الضغوط الكنسية والسياسية في عصره، فقلب توماس باهتماماته اللاهوتية نظرية ابن رشد رأسا على عقب ليمكنه تطبيقها لصالح اللاهوت، ولقد أخذ الكثير من المبادئ الأساسية لحل مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين وإن عالج الموضوع بعيداً عن هذا – اعتمادا على نفس المبادئ – معالجةً مختلفة تماما مما أدى إلى اختلاف نتائج كل منهما.

فالمدرسة عند ابن رشد هي مدرسة فلسفيه تماما، أمَّا عند القديس توما الأكويني فهي مدرسة لاهوتية متفلسفة، أما ابن رشد فهو بحق فيلسوف عقلاني يؤمن بأن الحق العقلاني موجود أيضاً في الدين، لذا حرصت فلسفته المعرفية على التأكيد على إيجاد الصلة بين الفلسفة والدين.

ويمكن أن نلخصها أهم النتائج في الآتي:

١– أنَّ الفلسفة وعلومها أدواتٌ معرفيةٌ تسعى لتحقيق النشاط العقلي للإنسان وتربطه بحياته الفكرية ومفتاح لتغيير العقلية الذهنية السابقة، وطريقٍ للفهم والإدراك، وأنَّ ما يقدّمه تاريخ الفلسفة من مدارس وتيارات ومذاهب ما هو إلا دليل على تنوُّع المقاربات الفلسفيةَ وتعدُّدها

بل واختلافها وتعارضها خدمةً لغرضٍ أسمى هو الاعتراف بمنزلة الإنسان لكونه الكائن المفكّر والفاعل، وأنَّ طلب الفلسفة والتفلسف يبقى دوما رهانًا حضاريًّا من جهة، وأداة من أدوات رقيِ الثقافات والشعوب من جهة أخرى.

٢- أنَّ ابن رشد يرى أنَّ هناك أمورا لا يستطيع العقل وحده الوصول إليها ولا بدَّ له من الاستعانة بالوحي فيها؛ مثل معرفة الله، والسعادة والشقاء الإنسانيِ في هذه الحياة الدُّنيا وفي الحياة الأخرى، ووسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشقاء، فسعادة الإنسان التي هي الغاية المشتركة بين مباحث الفلسفة والدّين تُبنى على أُسسٍ خلقية وفضائل عملية، ولا سبيل إلى معرفة هذه وتمكينها في النفس - في رأى ابن رشد - إلّا بمعرفة الله وتعظيمه، عن طريق ما أتت به الأديان من شعائر ونُسك وقَرابين وصلوات وأدعية، ومثل هذه لا تُعرف إلّا من الشرع أو الوحي.

٤- أنَّ ابن رشد وإن كان يذهب إلى أنَّ الفيلسوف والعامّيَّ محتاجان إلى الدّين، لكن العامّيَّ يكتفي بالدّين عن الفلسفة؛ لأنَّ غايته هو سلوك العمل الصالح، وهذا أمرٌ يكفله له الدين، والفيلسوفَ يحتاج إلى هذا القدر من الدين الذي يحتاجه العامي، لكنه يحتاج إلى قدرٍ من الفلسفة يعرف به حقائق الأشياء التي سكت عنها الشرع.

٥- أنَّ المحور المعرفيَّ والفلسفيَّ الذي تميَّزت به فلسفة ابن رشد ودافع عنها في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" تحديدًا أتى واضحًا في أنه لم يفكّر في العلاقة بين الفلسفة والدّين على أساس أنهما قولان مُستقلّان متنافسان في قول الحقيقة، وهي ذات الفلسفة التي تأثَّر بها توما الأكويني ولو لم يصرِح بها وأسهمت في تأسيس العقلانية الأوربية والإصلاح الديني في القرن السادس عشر وكانت مرحلةً فاصلةً في تاريخ العالم الإسلامي وعلاقته بالعالم المسيحي تحديدا وتعميق الأثر الحضاري .

٦- أنَّ معالم تأثُّر الفيلسوف الأكويني بابن رشد واضحةٌ وإن لم يعترف أو يصرِح بذلك، وإن كانوا جميعا يشتركون في تأثُّر فلسفتهم بأرسطو، إلَّا أنَّ الفرق بينهما أن توما الأكويني يبرِر القضايا الدينية ويدافع عنها ضد أعدائها عقليًّا وباستدلالات فلسفية، وأمَّا ابن رشد فهو فيلسوفٌ عقلانيٌّ، أراد أن يحلَّ مشكلة الفلسفة مع الدِّين، وأن يدافع عنها ضد الهجوم الذي كان يشنه عليها أعداؤها باسم الدِّين.

٧- أنَّ مصير الفلسفة واللاهوت في الفكر الغربي مع الحداثة سيكون في صالح الرشدية وليس في صالح الفلسفة الأكوينية لتغليب النزعة العقلانية على النزعة الإيمانية، فالأكويني بوصفه رجل دينٍ لا يقول بالحقيقتين ويقر بقيمة الدين واسبقيته على العقل رغم اعترافه بقيمة العقل في تأويله لبعض جوانب الكتاب المقدَّس، مما يجعل الأكويني لاهوتيًّا، وابن رشد فيلسوفًا .

٨- الأثر الحضاري الذي صنعه فكر وفلسفة ابن رشد في تاريخ الفكر الأوربي والكَنسي خاصَّةً، ودوره الممتد من عصره إلى الفكر العالمي كان واضحا على الفلاسفة المسيحيين عامة ومنهم توما الأكويني، والفلاسفة اليهود من أمثال موسى بن ميمون، وبالرغم من ردود الفعل السلبية من رجال الدين اليهودي والمسيحي على كتابات ابن رشد إلا أنها كانت تدرس في جامعة باريس وجامعات العصور الوسطى الأخرى، وظلت المدرسة الرشدية هي الفكر المهيمن في أوروبا حتى القرن السادس عشر الميلادي.

المراجع

أولًا: المراجع العربية:

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، "مجموع الفتاوي"، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، ومساعدة ابنه محمد، دار عالم الكتب، ١٤١٢.

- ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد، "البيان المغرب في اختصار ملوك الأندلس والمغرب"، تحقيق هويسي ميرندا، الجزء الثالث، أعوام ٥٣٧ — ٦٦٥ هـ، تطوان، ١٩٦٣.

- الطبلاوي، محمود سعد، "موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد"، مطبعة الأمانة – مصر، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م.

- الكندي، "رسائل الكندي الفلسفية"، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي – القاهرة، ١٩٥٠م.

- المقري، "نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب "، تحقيق إحسان عباس، دار صادر – بيروت ١٩٦٨م.

- إرنست رينان، "ابن رشد والرشيدية"، ترجمة عادل زعيتر، ط. دار البابي الحلبي – القاهرة، سنة ١٩٥٧ م.

- أبو الوليد، محمد بن أحمد بن رشد، القاضي، "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، دار الاتفاق الجديدة – بيروت، الطبعة الثانية – ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩ م.

- أبو الوليد، محمد بن أحمد بن رشد، القاضي، "تهافت التهافت"، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف — مصر، ١٩٦٥م.

- أبو الوليد، محمد بن أحمد بن رشد، القاضي، "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، ت: الدكتور ألبير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية.

- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، القاضي، "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، ت: دكتور محمد عمارة، دار المعارف – مصر، الطبعة الثالثة.

- أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد الغزالي، "قانون التأويل"، تحقيق محمد الكوثر، مطبعة الأنوار، الطبعة الأولى، ١٩٤٠هـ.

- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، "إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان"، تحقيق حامد الفقي، دار المعرفة – بيروت.

– أمير حلمي مطر، "الفلسفة عند اليونان"، دار النهضة العربية – القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٨.

– حسن الراشد، "نظرية المعرفة عند ابن رشد". رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة دمشق – سوريا.

– حمادي العبيدي، "ابن رشد الحفيد؛ حياته وعلمه وفقه"، دار العربي للكتاب – ١٩٨٤.

– خالد حسين جمعة، "نظرية المعرفة عند ابن رشد"، أطروحة دكتوراة غير منشورة، ٢٠١٥.

– راجح عبد الحميد الكردي، "نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة"، ط. دار السلام، ٢٠١٠.

– روزنتال، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت، ط١.

– زينب محمود الخضري، "أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى"، دار التنوير للطابعة والنشر، الطبعة الثانية – ١٩٨٥.

– شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م.

– الشيخ كامل محمد عويضة، "توماس الأكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى"، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

– عبد الحليم محمود، "الإسلام والعقل"، دار الكتب الحديثة، بعابدين – القاهرة.

– عبد الرحمن بدوي، "الموسوعة الفلسفية"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – ط ١.

– عبد الواحد المراكشي، "المعجب في تلخيص أخبار المغرب"، تحقيق محمد سعيد – القاهرة، ١٩٦٣.

– عبده الشمالي، "دراسات في تاريخ الفلسفة الغربية الإسلامية وآثار رجالها"، دار صادر بيروت، الطبعة الخامسة، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.

– ليون جوتيه، "المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية"، ترجمة محمد يوسف موسي، دار الكتب الأهلية، الطبعة الأولى – ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م.

– ماجد فخري، "تاريخ الفلسفة الإسلامية من القرن الثامن حتى يومنا هذا"، دار المشرق – بيروت ط٢، ٢٠٠٠م.

– ماهر عبد القادر وآخرون، اتجاهات التفكير الفلسفي في العصور الوسطى. ط جامعة الإسكندرية "أورينتال" ٢٠٠٦م

– مجموعة من الباحثين، "الموسوعة الثقافية"، مؤسسة فرانكلين للطباعة – القاهرة، ط١.

– محمد بولوز، "تربية ملكة الاجتهاد من خلال بداية المجتهد لابن رشد"، أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراة، دار كنوز إشبيلية، ١٤٣٣ – ٢٠١٢

– محمد عباسة، "الفلسفة العقلانية"، مجلة حوليات التراث، العدد ١١.

– محمد يوسف موسى، "بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط"، دار المعارف – مصر، الطبيعة الثانية.

– محمود علي مكي، "قراءة في كتاب بداية المجتهد" ط. المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، لكويت: ١٩٩٥.

– يوسف كرم، "تاريخ الفلسفة اليونانية"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة – القاهرة، الطبعة الخامسة (١٣٨٦ – ١٩٦٦).

ثانيا: المراجع الأجنبية:

- P mandonnet et.Destree ; Bibliogeraphie thomiste . Le Saulchoir et et Vrin 1, 1921 . 2 1960 Paris.

- P.Mandonnet et J. Destress: Bibliographie thoiste . Le Saulchoir et Vrin , 1.1921.2 . 1960 Paris.

- S.Thomas Aquinatis: opera omnia 23 volumes in – folio.parma.p.Flaocadori ,1862.